

Avhandling for graden PhD

# Miljøargumentasjon i kirkelige institusjoner

En retorisk analyse av Vatikanet og  
Det lutherske verdensforbunds  
miljøargumentasjon

Asla Maria Bø Fuglestad

Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

2018

## Innhold

<b>Takk .....</b>	<b>7</b>
<b>Del I Problemstilling, materiale og metode.....</b>	<b>9</b>
<i>Introduksjon .....</i>	<i>9</i>
<i>Miljøspørsmålene som utfordring til teologi og kirke.....</i>	<i>12</i>
<i>Materiale .....</i>	<i>15</i>
<i>Metode: Retorisk analyse.....</i>	<i>20</i>
Fortolkende retorisk kritikk .....	22
Retorisk handlekraft.....	23
Tradisjonens betydning .....	27
Problemstilling og fremgangsmåte .....	30
<b>Del II Analyse .....</b>	<b>34</b>
<i>En nærlesning av Johannes Paul II's tale 1. januar 1990 .....</i>	<i>34</i>
Situasjonen.....	34
Peace with God the Creator, Peace with all of Creation .....	36
Talens introduksjon.....	38
Kapittel I «And God saw that it was good» .....	42
Kapittel II «The ecological crisis: a moral problem» .....	63
Kapittel III: «In search of a solution» .....	68
Kapittel IV: «The urgent need for a new solidarity» .....	75
Kapittel V: «The ecological crisis: a common responsibility» .....	87
<i>Rollebyggingen i talen: .....</i>	<i>91</i>
Retor presenterer seg selv som en forsvarer av kirkens tradisjoner og forestillinger .....	91
<i>Den konvensjonelle formen demonstrerer nærhet til tradisjonen .....</i>	<i>92</i>

<i>Nærhet til tradisjonen formidles gjennom sammenkobling av begreper .....</i>	<i>93</i>
<i>Poetisk form bygger opp Pavens posisjon som relevant deltager i miljødiskursen ....</i>	<i>96</i>
Retors konstruksjon av publikum: .....	98
<i>Laudato Si'. On care for our common home .....</i>	<i>101</i>
Situasjonen .....	101
Mottagelsen av <i>Laudato Si'</i> .....	103
<i>Mottagelsen av Laudato Si' i miljøvitenskapelige fagfelt.....</i>	<i>105</i>
<i>Mottakelsen av Laudato Si' i økumenisk teologi.....</i>	<i>110</i>
<i>Mottagelsen av Laudato Si' i katolsk teologi.....</i>	<i>111</i>
Kritikk av <i>Laudato Si'</i> fra konservativt hold .....	111
<i>Laudato Si'</i> utfordrer virkelighetsforståelsen som dominerer i dag .....	113
Svakt utviklet kristologi.....	116
Klargjøring av begreper .....	117
Knytter forbindelse til tradisjonen .....	120
<i>«On Care for Our Common Discourse: Pope Francis's Nonmodern Epideictic».....</i>	<i>121</i>
<i>Gjennomgangstemaer i mottagelsen av Laudato Si'.....</i>	<i>125</i>
<i>En nærlesning av encyklikaen Laudato Si' .....</i>	<i>127</i>
Encyklikaens introduksjon.....	127
<i>Nothing in this world is indifferent to us.....</i>	<i>130</i>
<i>United by the same concern.....</i>	<i>132</i>
<i>Saint Francis of Assisi .....</i>	<i>133</i>
<i>My appeal.....</i>	<i>135</i>
Kapittel I - What is happening to our common home.....	136
<i>Pollution and climate change.....</i>	<i>137</i>
Pollution, waste and the throwaway culture .....	138
Climate as common good .....	139

<i>The issue of water</i> .....	139
<i>Loss of biodiversity</i> .....	140
<i>Decline in the quality of human life and the breakdown of society</i> .....	142
<i>Global inequality</i> .....	143
<i>Weak responses</i> .....	145
<i>A variety of opinions</i> .....	145
Kapittel II. The Gospel of creation .....	146
<i>The wisdom of the biblical accounts</i> .....	148
<i>The mystery of the universe</i> .....	155
<i>The message of each creature in the harmony of creation</i> .....	159
<i>A universal communion</i> .....	161
<i>Common destination of goods</i> .....	164
<i>The gaze of Jesus</i> .....	166
Kapittel III. The human roots of the ecological .....	169
<i>Technology: creativity and power</i> .....	170
<i>The globalization of the technocratic paradigm</i> .....	174
<i>The crisis and effects of modern anthropocentrism</i> .....	178
<i>Practical relativism</i> .....	185
<i>The need to protect employment</i> .....	186
<i>New biological technologies</i> .....	187
Kapittel IV: Integral ecology .....	188
<i>Cultural ecology</i> .....	189
<i>Ecology of daily life</i> .....	189
<i>The principle of the common good</i> .....	191
<i>Justice between the generations</i> .....	191
Kapittel V. Lines of approach and action .....	192
<i>Dialogue on the environment in the international community</i> .....	193

<i>Dialogue for new national and local policies</i> .....	194
<i>Dialogue and transparency in decision-making</i> .....	195
<i>Politics and economy in dialogue for human fulfilment</i> .....	195
<i>Religions in dialogue with science</i> .....	196
Kapittel VI: Ecological education and spirituality.....	198
<i>Towards a new lifestyle</i> .....	198
<i>Educating for the covenant between humanity and the environment</i> .....	200
<i>Ecological conversion</i> .....	203
<i>Joy and peace</i> .....	205
<i>Civic and political love</i> .....	206
<i>Sacramental signs and the celebration of rest</i> .....	207
<i>The trinity and the relationship between creatures</i> .....	209
<i>Queen of all creation</i> .....	210
<i>Beyond the sun</i> .....	211
<b><i>Rollebyggingen i encyklikaen</i></b> .....	<b>216</b>
Retor portretteres gjennom framstillingen av tradisjonens bilder og narrativer .....	216
<i>Retor som poetisk språkbruker</i> .....	217
<i>Knytter assosiative forbindelser til Frans av Assisi</i> .....	220
<i>Formidler av Guds fortelling – ikke forfatter</i> .....	221
<i>Apologet mot naturvitenskapelig ekspansjon</i> .....	224
<i>Politisk frigjører</i> .....	228
<i>Åpen for dialog, men hva med samfunnsvitenskapene?</i> .....	229
Retors konstruksjon av publikum .....	231
<i>Publikum portretteres som del av et universelt fellesskap</i> .....	232
<i>Publikum portretteres som forkjempere for «the culture of life»</i> .....	236
<i>Bundet til den vakre, mysteriøse naturen gjennom alle våre sanser</i> .....	238
<i>Forbundet til naturen gjennom både avhengighet og kjærlighet</i> .....	241

<i>Det lutherske verdensforbund</i> .....	244
Proessen bak generalforsamlingens budskap .....	246
<i>En nærlesning av budskapet fra LVF's tiende generalforsamling</i> .	248
<i>The World in Need of Healing</i> .....	248
I. <i>The Healing Gift of Justificaton</i> .....	251
II. <i>The Healing Gift of Communion</i> .....	254
III. <i>Healing Divisions within the One Church»</i> .....	255
IV. <i>The Mission of the Church in Multifaith Contexts</i> .....	256
V. <i>Removing Barriers That Exclude</i> .....	257
VI. <i>The Church's Ministry of Healing</i> .....	259
VII. <i>Justice and Healing in Families</i> .....	260
VIII. <i>Overcoming Violence</i> .....	261
IX. <i>Transforming Economic Globalization</i> .....	262
X. <i>Healing Creation</i> .....	263
<i>Conclusion</i> .....	267
<i>Rollebyggingen i budskapet</i> .....	269
<i>Retor portretteres som del av det kirkelige fellesskapet publikum representerer</i> ...	269
<i>Publikum portretteres som deltagere i kampen for en bedre og mer rettferdig verden</i> .....	269
<i>Publikum portretteres som «healing agents»</i> .....	272
<i>Publikum portretteres som aktive og handlende aktører</i> .....	277
<i>Innfelt i naturen?</i> .....	279
<i>En nærlesning av budskapet fra LVF's ellevte generalforsamling</i>	282
Proessen bak generalforsamlingens budskap .....	282
<i>Introduksjon</i> .....	283
I. <i>Give us today our daily bread</i> .....	283

II. <i>Give us today our daily bread</i> .....	286
III. <i>Give us today our daily bread</i> .....	287
IV: <i>Give us today our daily bread</i> .....	287
V. <i>Give us today our daily bread</i> .....	289
<b>Rollebyggingen i budskapet</b> .....	<b>291</b>
<i>Retor portretteres som representant for publikum</i> .....	291
<i>Publikum beskrives som mottager av Guds skapende og Guds frelsende nåde</i> .....	292
<i>Formen formidler at publikum er handlekraftig, og styrt av mer enn fornuft</i> .....	293
<b>Del III Miljøargumentasjonens bidrag</b> .....	<b>296</b>
<i>Epideiktisk og nyskapende retorikk</i> .....	296
<i>Teologiske implikasjoner av miljøargumentasjonen</i> .....	302
Ny vektlegging av skapelsesforestillingen og formgivingstanken .....	303
Hierarkiet i naturens orden tones ned .....	306
Ny betoning av menneskets frihet.....	308
Universell frelsesframstilling.....	309
Tidskategorier framfor romkategorier dominerer utlegningen av frelseslæren .....	311
LVF og Vatikanet med ulik framstilling av skapelsesforestillingen.....	313
<i>Skapelsesframstillingene fra Vatikanet er ikke rensset for «gresk tenkemåte»</i> .....	313
<i>LVF's skapelsesframstilling i lys av tradisjonen</i> .....	315
Ny betoning av skapelsesnåde for å motvirke forløsningslengselen? .....	319
<b>Konklusjon:</b> .....	<b>325</b>
<b>Link til materialet:</b> .....	<b>336</b>
<b>Litteratur:</b> .....	<b>337</b>

## Takk

Jeg er veldig takknemlig for all den gode hjelpen jeg har fått med denne avhandlingen! Først og fremst vil jeg få takke min dyktige veileder Svein Aage Christoffersen! Det har blitt mange nyttige og inspirerende samtaler opp gjennom årene. Dine lesninger og responser har gitt meg fruktbare perspektiver, som har ført meg videre i arbeidet med avhandlingen. Jeg vil også få takke Knut Ruyter, som både var min respondent på Maestra-seminaret, og senere har bidratt med fruktbare innspill, særlig på arbeidet med mottakelsen av encyklikaen *Laudato Si'*. Jeg vil også få takke Det teologiske fakultet for stipendet som gjorde det mulig å skrive denne avhandlingen. Jeg er også takknemlig for det hyggelige fellesskapet blant medstipendiatene mine på Det teologiske fakultet, og for nyttige tilbakemeldinger på utkast jeg har lagt fram for phd-gruppa. Takk også til faggruppa «Contemporary Theology and Religious Studies» for spennende samlinger og nyttige innspill på framlegg. Arbeidet med avhandlingen stimuleres imidlertid ikke bare av faglige råd og samtaler. I løpet av tiden jeg har arbeidet med denne avhandlingen kom de to guttene mine, Sondre og Eskil til verden. Deres altopplukende tilstedeværelse har fylt livet med mye mer enn avhandlingen, og har latt meg slippe tak i frustrasjoner og utfordringer som avhandlingsarbeidet har skapt. Jeg har også vært så heldig å få god støtte av mine foreldre i avhandlingsarbeidet. De har lest, heiet og engasjert seg i problemstillingene mine, sånn at arbeidet ble langt mindre ensomt enn det kunne blitt.

Til slutt vil jeg takke min kjære Torbjørn som har vært en uvurderlig støtte gjennom alle disse årene!



# Del I

# Del I Problemstilling, materiale og metode

## Introduksjon

Den overordnede problemstillingen for avhandlingen er: «*Hvordan argumenterer sentrale kristne institusjoner for miljøengasjement, og hva er deres bidrag?*».

Jeg har valgt å undersøke tekster fra to sentrale kristne institusjoner, nemlig Vatikanet og Det lutherske verdensforbund<sup>1</sup>. I avhandlingen min analyserer jeg *hvordan* disse to ulike religiøse institusjonene argumenterer for miljøvern. Hvilke retoriske grep gjøres for å mobilisere kristne? Hvilken rolle spiller tradisjonens bilder og trosforestillinger i argumentasjonen? Er det noen tydelige forskjeller mellom hvordan institusjonene argumenterer?

Miljø og klimakrise er en ny problemstilling som man innenfor kirke og teologi, som i samfunnet for øvrig, først begynte å bli oppmerksom på rundt 1970. Miljøkrisa satte da kristendommens natursyn inn i en helt ny kontekst, som skapte behov for en gjennomtenkning av forholdet mellom Gud, natur og mennesker innenfor teologien. I dag engasjerer mange kirkesamfunn seg i miljøraken, og sentrale kristne institusjoner oppfordrer til miljøvern og framstiller dette som en sentral del av kristen etikk. Man finner i dag mange ulike tilnærminger til miljøraken innenfor kirke og teologi. Kristne organisasjoner står bak alt fra treplanting på Haiti, bygging av biogassanlegg og nødhjelpsarbeid for klimaflyktninger til kampanjer for å få flere prester til å sykle til jobben, bruk av rettferdig kirkekaffe og miljøvennlig oppvarming av kirkebygg. Miljøengasjement er også et tema som får mye oppmerksomhet i økumeniske organisasjoner. Jeg har valgt å undersøke tekster fra to sentrale, etablerte institusjoner. Tekstene jeg tar for meg har bidratt til å sette miljøraken på institusjonenes dagsorden, og vitner om hvordan miljøraken har fått en sentral plass blant saksområdene institusjonene engasjerer seg i. Grunnen til at jeg har valgt ut tekster fra disse institusjonene, er ikke fordi offisielle uttalelser fra disse institusjonene representerer

---

<sup>1</sup> I fortsettelsen referert til som LVF

«kristendommens syn» i større grad enn andre kristne uttrykk, men fordi disse institusjonene har bred innflytelse. Når miljøsakene løftes fram av disse institusjonene, vitner det om at miljøengasjement ikke bare er en smal særinteresse blant enkelte progressive grupperinger, men er i ferd med å slå rot som en etablert del av de kristne institusjonenes interessefelt og domene. Jeg mener det er interessant å undersøke hvordan et slikt nytt interessefelt inkorporeres i den kristne tradisjonen. Innlemmelsen av miljøsakene skaper en mulighet til å undersøke hvordan den stadige forhandlingen mellom fornyelse og bevaring av tradisjonen foregår innad i de religiøse institusjonene. I avhandlingen min vil jeg undersøke hvordan denne forhandlingen kommer til uttrykk i religiøse tekster om miljøsakene.

Grunnen til at jeg har valgt religiøse institusjoner fra to ulike konfesjoner, er at jeg synes det er interessant å undersøke hvorvidt konfesjonelle forskjeller mellom tradisjonene har innflytelse på hvordan institusjonene argumenterer for miljøengasjement og innlemmer miljøsakene i sin tradisjon.

Tekstene jeg tar for meg er argumentative tekster. Tekstene er altså ikke først og fremst teologiske utgreiinger om miljøvern og kristendommens natursyn, men har til hensikt å fremme endring hos sine mottagere ved å gjøre dem mer miljøengasjerte. Jeg har derfor valgt å foreta en retorisk analyse av materialet mitt. Som Lisa Storm Villadsen skriver i artikkelen «Dyre ord, men hvad dækker de?»<sup>2</sup>, vil det å analysere en tekst ut i fra en retorisk innfallsvinkel tradisjonelt innebære at man antar at teksten er uttrykk for en intendert vilje om å påvirke et publikum. En retorisk analyse vil dermed innebære en undersøkelse av de retoriske grepene retor foretar for å påvirke sitt publikum. I tekstene som utgjør mitt materiale, er miljøsakene et sentralt tema, og det oppfordres eksplisitt til økt miljøengasjement. En retorisk analyse av materialet mitt vil altså bidra til å få fram hvordan argumentasjonen i de tekstene jeg tar for meg, er tilrettelagt for å fremme miljøvern. Jeg vil ta for meg hvordan henholdsvis Paven og LVF's generalforsamling foretar retoriske grep for å fremme miljøvern og gjøre miljøsakene relevante for kristne. En slik analyse vil selvsagt kreve innslag av tolkende referat for at ikke dokumentasjonen av retoriske grep skal bli hengende i luften. Stedvis vil det dessuten være behov for en hermeneutisk tilnærming i tillegg til den retoriske – for å kunne demonstrere hvordan de teologiske begrepene og forståelsesformene har gjennomgått endringer i betydningsinnhold og vært gjenstand for diskusjon.

---

<sup>2</sup> Villadsen 2002: 7

Valget av en metodisk innfallsvinkel hentet fra retorikken skyldes også den særegne språkformen som preger særlig encyklikaen *Laudato Si*, som utgjør den største teksten i mitt materiale. Det retoriske aspektet ved *Laudato Si* tas opp av Paul Lynch i artikkelen «On Care for Our Common Discourse: Pope Francis's Nonmodern Epideictic» i tidsskriftet: *Rhetoric Society Quarterly*<sup>3</sup>. Lynch hevder at det som særlig kjennetegner retorikken i *Laudato Si*, er at den utfordrer modernitetens forventninger til hva religiøse tekster kan være gjennom måten den overskrider skillet mellom religion, naturvitenskap og politikk på. Lynch foretar en overordnet sjangerbestemmelse av språkbruken i *Laudato Si* og drøfter på hvilken måte *Laudato Si* utfordrer modernitetens forventning til religiøse tekster. Han hevder at retorikken i *Laudato Si*, bidrar til å legitimere en religiøs språkbruk i miljødiskursen.

I min analyse vil også jeg ta for meg hva som særmerker språkbruken i *Laudato Si* og i de andre tekstene om miljøsakene, men det er noen viktige forskjeller mellom min tilnærming til miljøtekstene og Lynch sin tilnærming. For det første er mitt faglige ståsted innenfor feltet religion og samfunn og ikke språkstudier sånn som Lynch. Min interesse for retorikken i miljøtekstene har til hensikt å kaste lys over sammenhengen mellom retorikken og idéinnholdet i tekstene. Derfor vil jeg i langt større grad enn Lynch også gå inn i det teologiske budskapet i tekstene, og sette dette inn i en større teologisk sammenheng.

En annen viktig forskjell mellom min tilnærming og tilnærmingen til Lynch er at jeg foretar en nærlesning av tekstene, og ikke en overordnet sjangerbestemmelse slik han gjør. Jeg vil også i større grad enn Lynch fokusere på hvordan institusjonene ikke bare legitimerer sin stemme som relevante deltagere i miljødiskursen overfor et større ikke-religiøst publikum, men hvordan institusjonene legitimerer sitt fokus på miljøsakene overfor sine egne religiøse tilhengere.

---

<sup>3</sup> Lynch 2017

## Miljøspørsmålene som utfordring til teologi og kirke

Miljøspørsmålene kom for alvor på samfunnets dagsorden på 1970- og 1980 tallet og har blitt stadig viktigere fra 1990-tallet og framover som følge av klimaendringene. Imidlertid var allerede boken «Silent Spring» av Rachel Carson fra 1962 en vekker både innenfor politikk og samfunnsliv, og førte til en ny bevissthet om det komplekse økologiske samspillet som binder sammen natur og mennesker over hele kloden<sup>4</sup>. Når miljøengasjement vokste fram også i kirkelige fora, kan det sees i sammenheng med at det sterke politiske engasjementet som preget samfunnet på 70-tallet slo inn også i teologien. Teologiske retninger som skapelsesteologi, økoteologi, feministisk teologi og frigjøringsteologi rettet oppmerksomheten mot hvordan kristendommen påvirker, og er påvirket av, samfunnet, og følgelig ikke kan isoleres til en avgrenset sfære. Dette fokusskiftet bidrar ikke bare til at sosialetikken og altså forholdet mellom *mennesker* løftes fram, men også til at menneskets *natureside* får større oppmerksomhet. Fokuset på at mennesket er del av naturen, og at menneskets gudsforhold ikke kan isoleres fra relasjonen mellom menneske og natur, drives fram av den økte bevisstheten om miljøsaken i samfunnet. Ian Barbour omtaler denne vendingen mot en skapelsesorientert teologi som et paradigmeskifte<sup>5</sup>. Det er flere grunner til at et slikt paradigmeskifte trengte seg frem, men i denne sammenheng, med fokus på miljøproblemene, er det særlig to årsaker som det kan være grunn til å fremheve.

Det som på den ene siden har spilt en viktig rolle for det Barbour kaller for et paradigmeskifte er kritikken av teologien for å ha trukket seg tilbake fra naturen som tema for teologisk refleksjon. Teologien har overlatt naturen til naturvitenskapene og konsentrert seg om mennesket og dets etiske og moralske virkelighet<sup>6</sup>. Dette perspektivet spiller en sentral rolle i Per Erik Perssons bok *Att tolka Gud i dag*. Her beskriver Persson hovedstrømmen i den protestantiske teologiens historie i det 20. århundre som et paradigmeskifte fra verden forstått som rom til verden forstått som tid. Tiden, ikke rommet er blitt den protestantiske teologiens grunnkategori i det 20. århundre. Persson stiller seg ikke kritisk til denne vekslingen fra rom til tid. Boken kom ut første gang i 1971, og Persson har ikke fått med seg det nye paradigmeskiftet som da var i emning, og som igjen har satt rommet som grunnkategori på

---

<sup>4</sup> Tomren & Mæland 2007: 13

<sup>5</sup> Tomren & Mæland 2007: 8

<sup>6</sup> Mortensen 1989: 26

teologiens dagsorden. Slik sett demonstrerer Perssons bok nettopp det behovet for et paradigmeskifte som vokste fram mot slutten av det 20. århundre.

En teologi som på et svært tidlig tidspunkt tok opp miljøproblemene som utfordring for teologien og kritiserte dens tilbaketrekning fra naturen i protestantisk sammenheng er K. E. Løgstrup. Med utgangspunkt i Løgstrups tenkning er nok Ole Jensen den teologen som i alle fall i Skandinavisk sammenheng har viet miljøproblemene størst oppmerksomhet. Allerede i sin doktoravhandling fra 1975, *Zwischen Illusion und Restriktion* kritiserte han ledende protestantiske teologier for å ha trukket seg tilbake fra naturen. Etter det har han i utallige artikler og bøker engasjert seg i miljøspørsmålene med et skapelsesteologisk utgangspunkt, senest i boken *På kant med klodens klima* (2011).

Kritikken av teologien og kirken for å ha konsentrert seg om den åndelige sfære, og den indre relasjonen mellom enkeltmennesket og Gud, møter vi imidlertid allerede hos den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer under 2. verdenskrig. Bonhoeffer kritiserte fokuset på det «hinsidige» og «den åndelige sfære» i kristendommen, som etter hans mening førte til at det religiøse mennesket primært rettet oppmerksomheten mot sin egen sjels frelse, og dermed mistet den dennesidige verden av syne. Kristendommen blir først og fremst en forløsningsreligion som vil frelse enkeltmennesket fra denne verden til en hinsidig verden. I stedet for en slik «to-romstenkning»<sup>7</sup>, der det guddommelige lokaliseres i en annen sfære, mente Bonhoeffer man skulle fokusere på Guds gjerninger i verden, og på hvordan det å være kristen får konsekvenser for livet på jorden. Guds transcendens viser ikke til at Gud er av en annen verden hinsides denne, men til Jesu erfaring av å være til for andre skrev Bonhoeffer<sup>8</sup>. «Å være til for andre» var altså for Bonhoeffer det sentrale ved det å være kristen. I den kristendomsfortolkningen Bonhoeffer etterlyste, blir kirkens sosialetiske engasjement dens primære oppgave og ikke bare en bi-aktivitet. Bonhoeffers kritikk av to-romstenkningen og fokuset på frelsen fikk stor betydning for nyorienteringen av teologien fra 1960-årene av og fremover.

På 60 og 70 tallet vokser det fram en ny bevissthet om at «det å være til for andre» er noe som ikke kan virkeliggjøres uten at man endrer undertrykkende samfunnsstrukturer.

Frigjøringssteologien var en viktig premissleverandør for at sosial rettferd i økende grad ble

---

<sup>7</sup> Begrepet «to-romstenking» er hentet fra Per Perssons omtale av Bonhoeffers tenkning i boka: *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi* (Persson 1971:25)

<sup>8</sup> Bonhoeffer 1976: 174

behandlet som et strukturelt problem. Urettferdige sosio-økonomiske systemer beskrives nå som strukturell synd, og frigjøring fra disse framheves som sentralt. Innenfor Den romersk katolske kirke får man allerede fra slutten av 1800 tallet en offisiell sosiallære, i form av en rekke encyklikaer der kirkens holdning til en rekke aktuelle samfunnsproblemer kommer til uttrykk. Her uttaler Paven seg om temaer som arbeidernes rettigheter, den framvoksende kapitalismen og sosialismen, privat eiendomsrett, og fattigdom. Men den offisielle sosiallæren kritiseres for å være individfokusert, og i for liten grad etterspørre konkrete endringer av status quo<sup>9</sup>. Men også i den offisielle sosiallæren ser man etter hvert spor av frigjøringsteologiens idealer komme til uttrykk, blant annet i encyklikaen *Sollicitudo Rei Socialis*, der det for første gang refereres til «syndige sosiale strukturer»<sup>10</sup>. Kritikken av teologien for å ha konsentrert seg om enkeltmenneskets gudsrelasjon og i for liten grad anerkjent at mennesket er en integrert del av samfunnet og naturen rundt seg, er altså en av grunnene til at det vokste fram et behov for et paradigmeskifte.

Den andre grunnen til at behovet for et paradigmeskifte ble opplevd som påtrengende var den kritikken som historikeren Lynn White rettet mot det kristne natursynet. I en artikkel i tidsskriftet *Science* anklaget White i 1967 kristendommen for å ha bidratt til å fremme et natursyn som åpner for utbytting og instrumentalisering av naturen. Han hevdet blant annet at forestillingen om Gud som adskilt fra, og noe annet enn, skaperverket innebærer en avsakralisering av naturen som legitimerer vitenskapens instrumentalistiske natursyn. Han mente også at kristendommen fremmet et syn på mennesket som hevet over naturen, fritt til å utnytte naturen etter eget forgodtbefinnende<sup>11</sup>. Whites artikkel fikk stor oppmerksomhet i og utenfor de teologiske miljøene, og den utløste en debatt om det kristne natursynet og muligheten for å etablere en miljøetikk på et kristent grunnlag. I kjølvannet av denne debatten vokste økoteologi fram som en egen teologisk retning.

På 70-tallet ser man altså at noe av det fokusskiftet som Bonhoeffer etterlyste, begynner å få gjennomslag gjennom en rekke forskjellige forsøk på å gjennomtenke forholdet mellom kirken og verden på nytt. Særlig interessant i vår sammenheng er at det vokser fram en ny bevissthet om at kirkene ikke kan håndtere miljøproblemene uten en fornyelse av skapelsesteologien og revisjon av det etablerte synet på forholdet mellom skapelse og frelse. Forholdet mellom skapelse og frelse er selvfølgelig ikke et nytt problem i kirkens og

---

<sup>9</sup> Se for eksempel Hornsby-Smith 2006: 43

<sup>10</sup> Hornsby-Smith 2006: 100

<sup>11</sup> White 1967: 1205

teologiens historie. Den tyske filosofen Hans Blumenberg har tvert imot kalt det for kristendommens grunnproblem<sup>12</sup>, og den danske teologien Niels Grønkjær har med Blumenberg som utgangspunkt vist hvordan allerede den tidlige kristendommens teologer, representert ved Augustin, strevde for å tilrettelegge forholdet mellom skapelse og frelse<sup>13</sup>. I det følgende skal jeg derfor ha et fokus på dette forholdet og, i kjølevannet av Whites kritikk, på kirkens og teologiens syn på naturen.

## Materiale

Det finnes nå et bredt spekter av teologisk litteratur om miljøkrisa og hvordan kristendommen kan svare på utfordringene miljøkrisa reiser. Som H. Paul Santmire skriver i boka «Nature Reborn. The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology», finner man på den ene siden teologer som er svært kritiske til om det er noen ressurser å hente i kristendommens teologiske tradisjon. Disse argumenterer for at det er nødvendig med en grunnleggende nytenkning av teologien for å møte miljøkrisa. På den andre siden finner man teologer som forsvarer konvensjonelle teologiske standpunkt, og hevder kristendommens teologiske tradisjon allerede innehar mange ressurser å møte miljøkrisa med<sup>14</sup>. Den sistnevnte formen for argumentasjon kan man finne i mye av litteraturen utgitt om miljøvern fra kirkelig hold. I dag har et bredt spekter av kirker og kristne institusjoner egne miljøprogram. Kirkenes Verdensråds program: «Justice, Peace and Integrity of Creation» (JPIC) har vært en viktig bidragsyter til å sette miljøkrisa på den kirkelige dagsorden. Dette programmet ble igangsatt i 1983<sup>15</sup>. De første uttalelsene om miljøsakene fra pavelig hold finner man imidlertid allerede på 1970-tallet<sup>16</sup>, mens Det lutherske verdensforbund har hatt miljøsakene oppe på sine generalforsamlinger siden 1984.

Det primærmaterialet jeg har valgt å legge til grunn for min analyse, er to tekster fra Vatikanet og to kortere tekster fra Det lutherske verdensforbund. Tekstene jeg har valgt fra Vatikanet, er

---

<sup>12</sup> Blumenberg 1983: 130

<sup>13</sup> Nils Henrik Grønkjær skriver om Augustins teologi i sin avhandling *Kristendommen – mellom gnosis og ortodoksi* fra 2002

<sup>14</sup> Santmire 2000: 6f

<sup>15</sup> Preman 2003: «Justice, Peace and the Integrity of Creation». .

<sup>16</sup> Miljøsakene ble direkte adressert første gang i 1971 av pave Paul VI i det episkopale brevet *Octogesima Adveniens*. Pave Paul VI tok også opp miljøsakene da han talte på FN's miljøkonferanse i Stockholm i 1972. Men som Majoree Keenan skriver i boka *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment*, er den første pave-teksten som i sin helhet omhandler miljøsakene, teksten pave Johannes Paul II holder på Verdensdagen for fred i 1990 (Keenan 2002: 39). Miljøsakene har siden den tid blitt tatt opp i en rekke pavelige budskap, brev og encyklikaer.



pave Johannes Paul IIs budskap til verdensdagen for fred 1. januar 1990: «Peace with God the Creator, Peace with All of Creation» og pave Frans' encyklika: *Laudato Si'*. «On care for our common home» utgitt 18. juni 2015. Encyklikaen *Laudato Si'* vil tillegges størst vekt, på grunn av dennes omfang og betydning. Tekstene jeg har valgt fra Det lutherske verdensforbund, er budskapet fra LVF's tiende generalforsamling avholdt i Winnipeg i Canada juli 2003: «For the Healing of the World. Message from the Tenth Assembly» og budskapet fra LVF's ellefte generalforsamling avholdt i Stuttgart i Tyskland i juli 2010: «Give us today our daily bread. Message from the Eleventh Assembly».

Framgangsmåten min for å velge ut hvilket materiale jeg skulle legge til grunn for min analyse, var å først skaffe meg oversikt over feltet. Jeg gjennomgikk da et stort antall offisielle uttalelser fra Vatikanet og fra LVF der miljøsakene ble tematisert. Jeg bestemte meg for at kriteriene jeg ville ta utgangspunkt i for å velge ut tekster til analyse, var at tekstene skulle være offisielle uttalelser som representerer institusjonen, miljøsakene skulle stå sentralt i tekstene, og tekstene skulle kunne sies å ha lagt føringer for institusjonens miljøengasjement.

Fra Vatikanet er det et stort tilfang av tekster å velge i. Jeg brukte derfor støttelitteratur i arbeidet med å sirkle inn betydningsfulle tekster. Av støttelitteratur jeg har tatt i bruk, er blant annet utgivelsene *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972-2002*, skrevet av søster Marjorie Keenan for Det pavelige råd for rettferd og fred i 2002. Jeg har også brukt boka *The garden of God. Toward a human ecology* redigert av Maria Milvia Morciano. Dette er en samling av uttalelser fra pave Benedikt XVI, som omhandler miljøsakene. Den inneholder også et forord av erkebiskop Jean-Louis Bruguès. I begge disse bøkene omtales budskapet til pave Johannes Paul II til verdensdagen for fred i 1990 som en svært innflytelsesrik tekst. Erkebiskop Jean-Louis Bruguès skriver om denne teksten at den kan sees på som kristendommens «økologiske dekalog»:

«Pope John Paul II, in his message for the World Day of Peace in 1990, which earned him the title «green khmer» from the neoconservatives, formulates what can be defined as the decalogue of ecology according to Christianity»<sup>17</sup>.

I boka *From Stockholm to Johannesburg* trekkes også denne teksten fram som den eneste teksten (før 2002) som i sin helhet er viet miljøsakene:

---

<sup>17</sup> Bruguès 2014: xiii

«In 1990, Pope John Paul II dedicated his annual World Day of Peace Message to peace and the environment. It remains the only major papal document totally on the environment, and its principles remain remarkably pertinent today»<sup>18</sup>.

I arbeidet med senere paveuttalelser om miljøsakene, la jeg også merke til at teksten fra verdensdagen for fred i 1990 ble mye sitert. Dermed konkluderte jeg med at denne teksten skulle inngå i mitt materiale.

Pave Frans sin encyklika *Laudato Si'* er tatt med, da dette er det første encyklikale skriv som i sin helhet omhandler miljøsakene. Riktig nok er det mange ulike felt som trekkes inn i denne encyklikaen, men det er miljøsakene som står som encyklikaens hovedtematikk, og alle temaer som tas opp, relateres til miljøsakene. En encyklika er et læredokument med høy formell autoritet<sup>19</sup>. At miljøsakene settes som hovedtema for en encyklika, innebærer følgelig at denne teksten viser hvor høyt opp på agendaen miljøsakene settes av Vatikanet.

Selv om det er latin som er Vatikanets offisielle språk, utgis de fleste tekstene fra Vatikanet på en rekke språk. Alle de ulike språkvariantene utgis av Vatikanet selv, og er følgelig offisielle tekster som representerer Vatikanet som institusjon. Når jeg undersøker de retoriske mekanismene som anvendes i tekstene, og viser til grep som rim og rytme eller bruk av moralsk ladede begreper, vil dette imidlertid være grep som ikke nødvendigvis er sammenfallende i de ulike språklige variantene av dokumentene. Det er heller ikke Paven som enkeltperson som står bak «retors stemme» i teksten, men en rekke bidragsytere som har formet teksten gjennom ulike utkast og redigeringsrunder. Det er måten *Vatikanet* som institusjon utformer sin argumentasjon på i disse tekstene, jeg vil undersøke gjennom mine analyser, og dette gjør jeg basert på den offisielle engelske varianten av pave Johannes Paul II sin tale og av *Laudato Si'* utgitt av Vatikanet. Det er ingen ting som taler for at den latinske utgaven er mer offisiell enn den engelske, selv om det er latin som er Vatikanets offisielle

---

<sup>18</sup> Keenan 2002: 39

<sup>19</sup> Den katolske kirke i Norge omtaler på sin hjemmeside *encyklika* på følgende måte: «Det finnes to typer encyklikaer: Encyklikale skriv som er de mest høytidelige uttrykk for Pavens ordinære og universelle læreemne. De er vanligvis stilet til alle biskoper og troende i den katolske kirke, men ofte er også "alle mennesker av god vilje" inkludert blant adressatene. Encyklikale brev som er adressert til en spesiell gruppe biskoper - for eksempel av en spesiell nasjon eller region - og som ikke berører de aller mest sentrale spørsmål». (Dingstad 2011: «Kirkelige dokumenter – en guide»). Jane Skjoldli, forsker på katolisisme ved Universitet i Bergen sier følgende om en encyklika sin autoritet: «Et encyklika er noe av de mest autoritetsbærende dokumentene som en pave kan utgi lære- og moralmessig. Det er nok variabelt hvor mye det vil ha å si for den enkelte katolikk, men blant dem som er opptatt av sosial rettferdighet og katolsk sosiallære, vil den ha ganske stor tyngde» (Barstad og Færaas 2015: «Kan Paven være den som endelig bidrar til en løsning på den globale oppvarmingen»).

språk. Arbeidsgruppa som ble nedsatt av Vatikanet for å utforme det første utkastet til encyklikaen, hadde engelsk som sitt arbeidsspråk og utformet følgelig sitt utkast på engelsk. Dette ble senere oversatt til italiensk for pave Frans som bearbeidet denne utgaven videre<sup>20</sup>. Til slutt ble encyklikaen utgitt på åtte ulike språk. I dag finnes *Laudato Si'* også på norsk. Den er oversatt av Anne Bente Hadland, og har et forord av biskop Bernt Eidsvig. Den norske oversettelsen kom i desember 2015. Men i og med at den engelske utgaven, til forskjell fra den norske, er utgitt av Vatikanet selv, har jeg valgt å kun forholde meg til den engelske utgaven av teksten i min analyse.

I valget av tekster fra LVF konsentrerte jeg meg om tekster som i størst mulig grad kan sies å representere LVF som organisasjon. Jeg bestemte meg derfor for at jeg ville ta utgangspunkt i tekster fra LVF sine generalforsamlinger, da generalforsamlingen utgjør LVF's øverste organ. LVF avholder generalforsamling hvert sjette år. Hver generalforsamling har ett overordnet tema, og ett overordnet budskap som kommer til uttrykk i teksten «The Assembly Message». «The Assembly Message» omtales i fortsettelsen som «generalforsamlingens budskap». Da generalforsamlingens budskap utformes i fellesskap under generalforsamlingen, og dermed kan sies å være uttrykk for delegatenes samlede stemme, bestemte jeg meg for at materialet mitt skulle hentes fra disse tekstene. Jeg leste imidlertid også en rekke andre tekster fra rådsmøter<sup>21</sup> og fra ulike regionale undergrupper av LVF for å danne meg en oversikt over feltet, og sette tekstene fra generalforsamlingene i kontekst. Blant annet har LVF-utgivelsen: *God, Creation and Climate Change. Spiritual and Ethical Perspectives*<sup>22</sup> vært sentral som en utfyllende kilde til tekstene fra generalforsamlingene. Som jeg nevnte innledningsvis, har miljøsaken blitt tematisert på alle generalforsamlingene siden 1984. Da LVF avholder generalforsamling ca. hvert sjette år, har miljøsaken altså blitt tatt opp på fem generalforsamlinger. Det er kun på LVF's ellefte generalforsamling i 2010 at det overordnede temaet for generalforsamlingen har vært nært forbundet med miljøsaken. Temaet dette året

---

<sup>20</sup> Dette ble opplyst til teologiprofessor Kjetil Hafstad på konferansen «Radical Ecological Conversion After Laudato Si'» avholdt ved Pontifical Gregorian University i Roma mars 2018.

<sup>21</sup> Mellom hver generalforsamling er rådsmøte (Council) på 49 representanter LVF's øverste organ. Rådsmøtet samles hvert år.

<sup>22</sup> Denne boka er utgitt av LVF i 2009 etter at LVF's rådsmøte i 2007 ga «Department for Theology and Studies» følgende oppdrag: «explore possibilities for theological, spiritual and ethical reflection on urgent environmental challenges». Boka består av et forord skrevet av daværende direktøren for «Department for Theology and Studies», Karen L. Bloomquist, samt et refleksjonsnotat skrevet av Bloomquist på grunnlag av en undersøkelse der personer i lokalsamfunn som er rammet av klimaendringer ble spurt om hva de tror og føler om det som skjer rundt dem. I tillegg består boka av en rekke artikler skrevet av ulike lutherske teologer.

var: «Give us today our daily bread». Jeg valgte derfor dette budskapet som materiale for min analyse. I budskapene fra generalforsamlingene i 1990, 1997 og 2003 vies miljøsakene omtrent like mye plass. Hvilke av disse tekstene som har hatt størst innflytelse på LVF sitt arbeid med miljøsakene, var vanskelig å avgjøre. Grunnen til at jeg valgte teksten fra 2003, var at denne skilte seg litt mer fra teksten som jeg allerede hadde valgt fra generalforsamlingen i 2010, enn det de andre gjorde. Denne teksten gir altså uttrykk for en side ved LVF's miljøargumentasjon som ikke like tydelig kommer fram i de andre tekstene fra generalforsamlingene. Jeg mener likevel at teksten fra 2003 er representativ for miljøargumentasjonen man finner i mange andre tekster utgitt fra LVF. Ved å velge denne teksten vil dermed materialet mitt gi et bredere bilde av hvordan LVF argumenterer for miljøvern, enn om jeg hadde valgt en av de andre tekstene.

Det overordnede tema for generalforsamlingen i 2003 var: «For the Healing of the World». Det var også dette som var overskriften til generalforsamlingens budskap. Det er i budskapets siste kapittel at miljøsakene adresseres eksplisitt. Dette kapittelet vil følgelig tillegges mest vekt i analysen. Det at hver generalforsamling har et overordnet tema som hovedfokus, vil sette preg på hvordan miljøkrise beskrives i de to ulike budskapene fra generalforsamlingene og hva som fungerer som tekstenes bærende metaforer.

Når jeg sammenlikner tekster fra Vatikanet og LVF er det naturligvis viktig å ta i betraktning at disse institusjonene er svært ulike, og at tekster fra disse institusjonene har ikke den samme formelle autoriteten. Som jeg vil komme nærmere tilbake til, har ikke LVF noen formell myndighet over sine medlemskirker. Men på tross av at LVF er en helt annen type institusjon enn Vatikanet, er LVF sin generalforsamling et organ som skal representere de lutherske kirkene. Tekstene fra Vatikanet og LVF har altså det til felles at de har til formål å representere sine kirker. Tekstene har også det til felles at de forsøker å mobilisere sitt publikum til handling, og skal legitimere og forsvare miljøsakens sentrale plass på institusjonenes dagsorden.

## Metode: Retorisk analyse

Den innfallsvinkelen jeg har valgt for å undersøke hvordan sentrale kristne institusjoner argumenterer for miljøengasjement er som nevnt *retorisk analyse*. En retorisk analyse vil hjelpe meg å avdekke hvilke retoriske strategier institusjonene anvender for å mobilisere sitt publikum til å handle. Jeg vil undersøke hvilke språklige grep som anvendes for at de religiøse institusjonenes talspersoner skal bli lyttet til i miljøspørsmål, hvilke publikumsgrupper tekstene henvender seg til med sin argumentasjon, samt hvordan publikums roller refortolkes i lys av miljøkrise.

Da argumentasjonen for miljøvern i stor grad bygges opp ved å knytte an til bilder og forestillinger fra kristen tradisjon, representerer argumentasjonen også en viss fortolkning av disse bildene og forestillingene. Argumentasjonen kan følgelig forstås som en form for forhandling med tradisjonen, der noen av tradisjonens myter og bilder hentes fram og tilrettelegges for å underbygge miljøengasjement, mens andre bilder og fremstillinger tones ned. Dermed reforhandles framstillingen av hva det er å være kristen i dag, og hva som nå framstilles som kristendommens natursyn. Hovedvekten av analysen fokuserer derfor på hvordan sentrale bilder og narrativer hentet fra kristen tradisjon framstilles i tekstene, og hvordan retor og publikums rolle konstrueres og realiseres *gjennom* disse framstillingene. Som nevnt innledningsvis vil en slik analyse vil kreve innslag av en hermeneutisk tilnærming i tillegg til den retoriske – for å kunne sette de teologiske begrepene og forestillingene i tekstene inn i en større sammenheng.

Både formen på argumentasjonen, altså hvem teksten henvender seg til, tekstens språklige stil og oppbygning og måten tradisjonens bilder og forestillinger utlegges på, har betydning for budskapet som kommer til uttrykk og tekstenes gjennomslagskraft. Jeg forutsetter altså at tekstens budskap formidles både gjennom tekstens form og gjennom den innholdsmessige argumentasjon. I den klassiske retorikken skilte man mellom fem arbeidsfaser i utarbeidelsen av en tale, nemlig «*inventio*», som handlet om å finne gode argumenter, «*dispositio*», som innebar å strukturere argumentene på en god måte, «*elocutio*», som gikk ut på å ikle argumentene passende ord, samt «*memoria*» og «*actio*», som siktet til arbeidet med å memorere og fremføre talen. Men som den amerikanske retorikeren Jeanne Fahnestock argumenterer for, går det ikke an å løsrive arbeidet med å finne gode argumenter («*inventio*»), fra valget av retoriske figurer («*elocutio*»). Den språklige utformingen av en tekst fungerer

altså ikke bare systematiserende, eller som pynt, men innehar i seg selv et budskap. De retoriske figurene skal med andre ord ikke bare benevne og framheve et allerede fastlagt innhold, men er med på å konstituere innholdet<sup>23</sup>. Fahnestock hevder at det «å ikle argumentene passende ord» ikke går an å skille fra det å finne gode argumenter, da ordene selv er avgjørende for å forme hvilke tanker som kommer til uttrykk. Om ordene skiftes ut, skiftes også meningen ut. Hun trekker fram hvordan språkets form kan ha en argumentativ funksjon både ved å fungere ikonisk, ved at språklige virkemidler tas i bruk for å demonstrere det samme som det innholdsmessig argumenteres for, samt at språkbruken også fungerer konstituerende på innholdet, dvs. er med og former budskapet i argumentasjonen<sup>24</sup>. I min analyse vil jeg, i tråd med dette, undersøke hvilke budskap som kommer til uttrykk *gjennom* den språklige utformingen av argumentasjonen.

Som nevnt blir det sentralt i min analyse å ta for meg hvordan bilder og narrativer hentet fra kristen tradisjon framstilles i tekstene, og hvordan retor og publikums rolle konstrueres og realiseres *gjennom* disse framstillingene. For å belyse hva som er særegent med argumentasjonen i tekstene, vil jeg relatere og kontrastere budskapet i tekstene til en rekke teologiske og filosofiske posisjoner. Disse posisjonene er dels hentet fra institusjonenes egen tradisjon, men også andre filosofiske eller teologiske posisjoner hentes fram. I analysen av tekstene fra Vatikanet vil jeg blant annet trekke inn andre tilsvarende tekster utgitt av Vatikanet tidligere, for å kaste lys over hvordan argumentasjonen i mitt materiale relaterer seg til Vatikanets teologiske tradisjon. Da LVF bare avholder sine generalforsamlinger hvert sjette-syvende år, er det langt færre sammenliknbare tekster å vurdere posisjonene i tekstene fra LVF opp i mot. Framfor å trekke inn andre LVF dokumenter i analysen av disse tekstene har jeg derfor i stedet valgt å relatere posisjonene i tekstene til noen relevante teologiske debatter i samtiden.

Som nevnt innledningsvis innebærer det å analysere en tekst ut i fra en retorisk innfallsvinkel tradisjonelt at man antar at teksten er uttrykk for en intendert vilje om å påvirke et publikum. I tekstene som utgjør mitt materiale, er miljøsaken et sentralt tema, og det oppfordres eksplisitt til økt miljøengasjement. Jeg forutsetter derfor at denne målsetningen er med på å prege de retoriske grepene foretatt i tekstene. Det er imidlertid ikke alle de retoriske mekanismene i tekstene som nødvendigvis er uttrykk for bevisste strategier. Alle som har bidratt til å utforme

---

<sup>23</sup> Lund 2014: 172

<sup>24</sup> Klujeff 2008: 34

tekstene fra Paven og LVF's generalforsamling er uløselig forbundet med sin livsverden, noe som vil prege utformingen av tekstene. Dermed gir tekstene fra LVF og Vatikanet også innblikk i en mer omfattende diskurs, som generalforsamlingen og Paven er preget av. Kunnskapen om hvordan vi alle er formet av, og uløselig forbundet med vår livsverden, har påvirket hvordan man innen retorikkforskningen i dag forstår en retorisk situasjon, noe jeg kommer tilbake til i gjennomgangen av den metodiske tilnærmingen jeg har valgt å legge til grunn for min analyse, nemlig tilnærmingen Michael Leff omtaler som «fortolkende retorisk kritikk»<sup>25</sup>.

### Fortolkende retorisk kritikk

Metoden Michael Leff beskriver som «fortolkende retorisk kritikk» mener jeg både er egnet til å analysere argumentasjonen i tekstene som en «forhandling» med tradisjonen, og samtidig setter fokus på hvordan denne forhandlingen kommer til uttrykk både gjennom tekstens form og innhold. Michael Leff beskriver «fortolkende retorisk kritikk» som en form for nærlesning av tekster. Han sammenlikner metodens fokus på nærlesning med det antropologene kaller «thick description». Her er målet for undersøkelsen å forstå retorisk praksis gjennom å undersøke og reflektere over hvordan retoriske prinsipper og begreper anvendes i en gitt situasjon:

«Fortolkende kritik betoner den konkrete undersøgelsesgenstand, og i stedet for at stræbe efter at hæve sig over enkelthederne holder den sig til den ujævne grund, som fagets materiale dækker.»<sup>26</sup>

Målet er altså ikke her å anvende retorisk teori som et selvstendig byggverk som innordner observasjoner fra retorisk praksis under seg, eller finne fram til universelle retoriske prinsipper og begreper. Retorikkens begreper og teorier ansees av Leff som fleksible redskaper som stadig endrer form i møtet med praksis, og han hevder at det å undersøke, og gi en detaljert beskrivelse av hvordan retoriske mekanismer anvendes og virker i én gitt

---

<sup>25</sup> For en utdypning av hvordan retorikkfaget i dag er preget av postmodernismens kritikk av modernismens individforståelse, se f.eks. Hoff-Clausen, Isager og Villadsen 2005: 58.

<sup>26</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritikk» s. 8

sammenheng, er verdifullt for å øke forståelsen av hvordan disse mekanismene og begrepene virker i ulike diskursive sammenhenger<sup>27</sup>.

Min analyse av tekstene fra LVF og Vatikanet kan også forstås som en form for nærlesning. Jeg har valgt å *fordype* meg i enkelte betydningsfulle tekster, framfor å ta for meg *alle* uttalelser om miljøsakene fra LVF og Vatikanet i en begrenset tidsperiode og undersøke forekomsten av visse retoriske figurer i disse tekstene.

## Retorisk handlekraft

Michael Leff argumenterer for at det å spørre etter hvordan «retorisk handlekraft» konstitueres i den teksten som skal analyseres, er en fruktbar innfallsvinkel. Retorisk handlekraft har blitt beskrevet på mange ulike måter<sup>28</sup>. I artikkelen «Retorisk *agency*. Hva skaber retorikken?» skriver Hoff-Clausen, Isager og Villadsen at denne termen (*agency*) på engelsk oftest utlegges som «the capacity to act»<sup>29</sup>. Retorisk handlekraft har altså å gjøre med hvordan en tekst kan skape forandring, og de omstendigheter som innvirker på dette. I boka *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik* trekker Christine Isager fram at kritikere har hevdet at begrepet fort reduseres til å betegne noe *retor* innehar. Ved at det settes fokus på hvordan retor kan skape forandring ved å strategisk bygge opp en tekst, underbelyses hvordan retor er bundet av sin livsverden, sitt publikum og sin aktuelle kontekst<sup>30</sup>. Michael Leff tar opp denne kritikken i artikkelen «Tradition and Agency in Humanistic Rhetoric». Her argumenterer han for at *agency*-begrepet i den humanistiske retorikken, er mer komplekst enn kritikere hevder. Han skriver her at retorisk handlekraft er noe som oppstår gjennom et samspill mellom retor og publikum<sup>31</sup>. I artikkelen «Fortolkende retorisk kritikk» beskriver han «retorisk handlekraft» utspringer av:

---

<sup>27</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritikk» s. 9

<sup>28</sup> Jeg har valgt å holde meg til termen ”retorisk handlekraft”, i tråd med oversettelsen av begrepet i artikkelen «Fortolkende retorisk kritikk. Et casestudie af Martin Luther Kings “Letter from Birmingham Jail”», skrevet av Michael Leff og oversatt til dansk av Lisa Storm Villadsen. I artikkelen: «Retorisk *agency*. Hva skaber retorikken?» av Hoff-Clausen, Isager og Villadsen problematiseres imidlertid muligheten for en direkte oversettelse av begrepet, og forfatterne velger selv å anvende det engelske begrepet *agency*. (Hoff-Clausen, Isager og Villadsen 2005: 57).

<sup>29</sup> Hoff-Clausen, Isager og Villadsen 2005: 57

<sup>30</sup> Isager 2014: 266

<sup>31</sup> Leff 2003: «Tradition and Agency in Humanistic Rhetoric» s. 135f



«den måde retorer placerer sig selv i et netværk af kommunikative forhold»<sup>32</sup>

Michael Leff beskriver altså retorisk handlekraft som noe som betinges av rollen retor bygger opp for seg selv i teksten, og hvordan denne rollen relaterer seg til de ulike publikumsgrupper som teksten henvender seg til. Her bygger Leff på arven etter Kenneth Burke, og forståelsen av retorikk primært som *identifikasjon* framfor den aristoteliske oppfatningen av retorikk som *persuasio*<sup>33</sup>. Ut i fra dette perspektivet framheves det hvordan retors mulighet til å påvirke et publikum er betinget av de sosiale relasjonene som eksisterer mellom retor og publikum, og hvordan disse konstitueres eller reforhandles i teksten. Om retor lykkes med å påvirke sitt publikum, vil altså være avhengig av hvilken autoritet retor tilskrives av publikum, og hvordan denne autoriteten opparbeides i teksten. Hvilken rolle publikum tilskrives i den retoriske situasjonen, vil også være avgjørende for hvorvidt publikum identifiserer seg med denne rollen, og følgelig føler seg truffet av budskapet og de handlingsmulighetene som fremmes der. Publikum blir altså her ikke bare å forstå som subjekter utenfor teksten, men som en posisjon innskrevet i teksten, som publikum tilbys å identifisere seg med. Og ved å skape en publikumsposisjon som publikum identifiserer seg med, kan en tekst bidra til å transformere publikums selvoppfatning, og på den måten skape endring<sup>34</sup>.

Leff beskriver denne «rolle-byggingen» som noe som kan prege tekster i sin helhet, og som altså må forstås som noe mer omfattende enn isolerte karakterappeller i teksten. Han hevder retorisk handlekraft både er noe som *konstrueres* og noe som *realiseres* eller *utspilles* (enacted agency) i en tekst<sup>35</sup>. Det han her sikter til er at det budskapet retor formidler, ikke nødvendigvis er noe som bare formidles gjennom retors bevisste konstruksjoner, men er noe som «utspilles» gjennom alle aspektene ved teksten. Hvem retor er, vil komme til uttrykk gjennom stilistiske valg og uttrykksformer, oppbygning og struktur, anvendelsen av troper og figurer, måten retor henvender seg til publikum på osv. Selv om ikke retor i alle henseender er seg bevisst dette, vil det likevel innvirke på det budskapet som formidles, og på hvordan relasjonen mellom retor og publikum kommer til uttrykk i teksten.

I antologien *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik* skriver Christine Isager at når retorisk handlekraft for Michael Leff både er noe som «realiseres» og ikke bare «konstrueres»,

---

<sup>32</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritik» s. 11

<sup>33</sup> Lund og Roer 2014: 23

<sup>34</sup> Lund og Roer 2014: 23

<sup>35</sup> Isager og Just 2005: 250

så kan retorikk *både* forstås som en «skueplads» og *samtidig* inneha «virkelighetsskapende kræfter»:

«Her [...] rettes opmærksomheden mod retorikken som en skueplads, hvor retoriske mekanismer – uanset retors intentioner – danner forbillede for faktiske sociale relationer, og hvor tekstens virkelighetsskapende kræfter kommer i fokus»<sup>36</sup>.

At en tekst både kan betraktes som en «skueplads» og samtidig kan være «virkelighetsskapende», er noe jeg vil være meg bevisst i min analyse av tekstene fra LVF og Vatikanet. Med dette sikter jeg til at tekstene jeg analyserer, er preget av en diskurs og et virkelighetsbilde, som tekstene vil gi et *innblikk i*, uavhengig av om Paven og generalforsamlingen til LVF til en hver tid er seg bevisst dette. Jeg er altså oppmerksom på at de retoriske mekanismene som jeg trekker fram i min analyse, ikke nødvendigvis og alltid er resultatet av Pavens eller generalforsamlingens bevisste strategier, men kan være uttrykk for etablerte og ubevisste måter å uttrykke seg på.

I og med at tekstene jeg tar for meg, er gjennomarbeidede offisielle uttalelser, som har vært gjennom mange runder med utkast og revisjoner, og skal være uttrykk for en større institusjons posisjon, mener jeg likevel at det er meningsfullt å forutsette at tekstene er utviklet ut i fra et bevisst forhold til tradisjon og kontekst og reflekterer visse intenderte målsetninger og strategier<sup>37</sup>. Jeg forutsetter altså at tekstene jeg tar for meg ikke bare gir innblikk i en diskurs og et virkelighetsbilde som tekstene avspeiler, men at aktørene bak tekstene aktivt forsøker å påvirke diskursen ved å bevege den i en viss retning. Jeg forutsetter altså at tekstene også innehar «*virkelighetsskapende* kræfter».

Tekstene jeg tar for meg, representere imidlertid institusjoner bestående av mange ulike grupperinger og interesser. Derfor vil de kunne speile et kompromiss mellom ulike interesser, som kan være motsetningsfylte, framfor å speile én konsistent intendert mening.

Leff utdyper sin forståelse av retorisk handlekraft gjennom å vise hvordan den konstrueres og realiseres i den berømte teksten av Martin Luther King: «Letter from Birmingham Jail». Der forsøker King å overbevise hvite amerikanere om at raseadskillelseslovene må avskaffes. I sin analyse av Kings brev framhever Leff hvordan King bygger opp teksten gjennom å framstille

---

<sup>36</sup> Isager 2014: 270.

<sup>37</sup> Da tekstene fra LVF er utarbeidet på en generalforsamling med mange ulike bidragsytere reflekterer disse tekstene trolig i noe mindre grad bevisste retoriske grep enn det tekstene fra Vatikanet gjør (mer om dette på side 245f).

seg selv som en som bygger sin identitet på de samme verdiene som det hvite publikumet han henvender seg til. Han demonstrerer for eksempel sin nære tilknytning til kristendommen både gjennom å framstille seg som dypt følelsesmessig engasjert i at kristne verdier virkelig gjøres, og ved å vise til at han har en familiebakgrunn med dype røtter innenfor kristen tradisjon<sup>38</sup>. Leff trekker også fram hvordan King skaper en assosiativ forbindelse mellom seg selv og personer som er høyt respektert av målgruppen han henvender seg til, når han rettferdiggjør sine egne handlinger ved å henvise til sentrale skikkelser i Amerikansk historie, som Abraham Lincoln, T.S. Elliot, og Thomas Jefferson. Også den språklige stilen, der King anvender et behersket ordvalg, mener Leff bidrar til å demonstrere og realisere bildet av King som avbalansert og fornuftig, og følgelig som representant for verdier som verdsettes av tekstens målgruppe<sup>39</sup>. Disse grepene er ifølge Leff avgjørende for at King ikke skal oppfattes som en som kritiserer målgruppen utenifra, men tvert imot som en «profetisk stemme» som kaller sitt folk tilbake til sitt bedre jeg, og i tråd med sine egne verdier og tradisjoner. Ved å appellere til verdier hentet fra publikums egen tradisjon konstituerer teksten en publikumsposisjon som det er sannsynlig at det hvite publikumet vil identifisere seg med, og følgelig anse som viktig å leve opp til. Å kritisere målgruppen «innenifra» er altså avgjørende for at King tillegges retorisk handlekraft av de hvite amerikanerne, i følge Leff<sup>40</sup>.

Leff demonstrerer også hvordan forholdet mellom retor og publikum i Kings brev er mer komplekst enn hva man i utgangspunktet får inntrykk av. I brevet henvender King seg eksplisitt til en mindre gruppe geistlige, som i et avisinnlegg kritiserer en ikke-voldskampanje mot raseadskilleelseslovene som King var med på å lede. Men Leff viser hvordan denne gruppen geistlige fungerer som representanter for en større masse av amerikanere som King ønsker å overbevise, og egentlig retter sin argumentasjon mot. Leff viser også hvordan denne gruppen trolig ikke er den eneste publikumsgruppen som brevet retter seg mot, men at brevet også var tiltenkt å ha en innvirkning på de afro-amerikanske leserne av brevet. I brevet konstrueres en forbilledlig rolle å innta for afroamerikanerne, ved at King iscenesetter seg selv som en som står på like fot med hvite amerikanere, samtidig som han er aktivt handlende, og innehar mulighet til å stå opp mot uretten på en behersket måte. Dermed fungerer brevet både som middel til å påvirke politiske beslutninger gjennom å påvirke hvite amerikanske

---

<sup>38</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritik» s. 12

<sup>39</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritik». s. 13

<sup>40</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritik» s. 16

lesere, samtidig som det fungerer som en invitasjon for brevets svarte lesere til å forstå sin identitet på en ny måte<sup>41</sup>.

Leffs analyse av Kings brev demonstrerer altså hvordan en retorisk situasjon både fungerer som en skueplass som gir innblikk i en spesifikk kontekst og de rådende verdier som preger denne konteksten, samtidig som situasjonen fungerer virkelighetskapende, ved at den bidrar til å påvirke samtiden. Leff viser også hvordan dette foregår gjennom et komplekst sosialt samspill der retorisk handlekraft ikke bare er noe retor innehar, men noe som tilskrives ham av publikum ut i fra relasjonen som realiseres og nyfortolkes i situasjonen. Leff demonstrerer også hvordan retorisk handlekraft er noe som tilskrives publikum, ved at publikum tilbys en ny handlekraftig identitet.

### Tradisjonens betydning

Som jeg har vært inne på, vektlegger Leff at det er avgjørende for å opparbeide retorisk handlekraft, at retor identifiserer seg med den tradisjonen og de verdier publikum fastholder. Dette utdyper han i artikkelen «Tradition and Agency in Humanistic Rhetoric.» Her beskriver han dels hvordan den komplekse fortolkningen av agencybegrepet som han selv forfekter, har lange tradisjoner i den humanistiske retorikken. Han knytter også sin egen vektlegging av at retor må identifisere seg med publikum til den avgjørende rolle «tradisjonen»<sup>42</sup> spiller i den humanistiske retorikken:

“a special and intimate relationship exists between humanistic rhetoric and tradition, and I now want to explain and justify this point. My claim is that, for the rhetorical humanists, tradition serves as the source and ground for civic discourse, since such discourse draws from and works to sustain the identity of the community, while it also functions as an instrument to effect change. From the humanistic perspective, rhetoric has constitutive force because it

---

<sup>41</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritik» s. 17f

<sup>42</sup> Slik jeg leser Leff, anvender han begrepet «tradisjon» som en betegnelse på en befolkningsgruppes verdier, idealer, historie, tro osv. Begrepet «tradisjon» anvendes altså i en vid betydning om de faktorer som er sentrale for individets selvforståelse og identitet.

comes at the intersection of past memory and current interests and balances and adjusts both considerations.”<sup>43</sup>

Leff hevder her at tradisjonen fungerer som «the source and ground for civic discourse». Han forutsetter altså at den offentlige debatten fungerer som et sted der menneskers tradisjon kommer til uttrykk og nyfortolkes, og at retorikken i den offentlige debatten følgelig kan fungere som et verktøy for å mediere mellom folkets fortid og kulturelle minne, og nye behov i samtiden. På denne måten hevder Leff at retorikken dels kan ha en stabiliserende funksjon i samfunnet, ved at den bidrar til at tradisjonen tilpasser seg stadig nye kontekster, og dermed fortsetter å framstå som relevant for befolkningens selvforståelse. Men samtidig fungerer også retorikken som et redskap til å skape forandring, ved at den bidrar til at tradisjonen stadig nyfortolkes. Retor kan altså opparbeide seg retorisk handlekraft ved å sette ord på og nyfortolke samtidens problemstillinger i lys av tradisjonen, og følgelig være med å påvirke hvordan tradisjonen møter sin samtid.

Leff vektlegger at det er ved å bli innlemmet i en tradisjon at individet kan bidra til å forandre tradisjonen. Leff argumenterer for dette ved å sammenlikne retoren med en jazzmusiker. En jazzmusiker kan improvisere, og utfordre jazzmusikkens tradisjonelle mønstre, bare om han først samarbeider med sitt orkester og viser den musikalske tradisjonen respekt<sup>44</sup>. Leff demonstrerer også dette poenget i sin analyse av «Letter from Birmingham Jail». Her er det nettopp ved at King setter seg selv i en rolle som baserer sin identitet på de samme verdiene som publikum, at publikum lar seg påvirke av argumentasjonen.

På tilsvarende måte vil Pavens mulighet til å etablere retorisk handlekraft, være betinget av at publikum identifiserer ham med en tradisjon de selv står for. Pavens rolle som overhode for den katolske kirke, og forvalter av den katolske kirkes fortolkningstradisjon vil for mange av tilhørerne være avgjørende for hvilken tillit og autoritet de tilskriver ham. Å fastholde denne posisjonen ved ikke å bryte for radikalt med den tradisjonen han forvalter, vil dermed være avgjørende for om Pavens tale tilskrives retorisk handlekraft av dette publikumet. Det er imidlertid ikke bare medlemmer av den katolske kirke som er Pavens publikum. Paven henvender seg også til menneskeheten for øvrig med sitt budskap. For at dette større publikumet skal tilskrive ham retorisk handlekraft, må han også demonstrere at synspunktene han forfekter, er noe alle mennesker kan slutte seg til, kun i kraft av å være menneske.

---

<sup>43</sup> Leff 2003: «Tradition and agency» s.141

<sup>44</sup> Isager 2014: 268

Tekstene fra LVF er imidlertid kun henvendt LVFs medlemskirker og deres medlemmer. Dermed vil LVF's generalforsamling primært være avhengig av at budskapet som formidles er kompatibelt med publikums selvforståelse som kristne lutheranere, for å opparbeide retorisk handlekraft.

Både i tekstene fra Vatikanet og LVF fremmes miljøengasjement altså ved at miljøkrise relateres til, og framstilles i lys av, publikums tradisjoner og felles minne. Dette møtet mellom tradisjon og samtid kan forstås som en form for forhandlingsprosess, der retor og publikums rolle og relasjon konstitueres og nyfortolkes gjennom hvordan tradisjonen framstilles i situasjonen. Det er denne forhandlingsprosessen jeg vil ta for meg ved hjelp av metoden utviklet av Michael Leff.

## Problemstilling og fremgangsmåte

Min overordnede problemstilling for denne avhandlingen er som nevnt:

*«Hvordan argumenterer sentrale kristne institusjoner for miljøengasjement, og hva er deres bidrag?».*

Jeg valgt å ta utgangspunkt i metoden Michael Leff beskriver som «fortolkende retorisk kritikk», og begrepet han vektlegger, nemlig «retorisk handlekraft», i min undersøkelse av hvordan de kristne institusjoner argumenterer for miljøengasjement. Den overordnede problemstillingen for avhandlingen kan følgelig suppleres med denne underproblemstillingen:

– «på hvilken måte opparbeides retorisk handlekraft i tekstene fra Vatikanet og LVF?»

En undersøkelse av retorisk handlekraft må, ifølge Leff, bestå av minimum tre elementer, nemlig en undersøkelse av:

1. Retors konstruksjon av seg selv
2. Retors konstruksjon av publikum
3. Realiseringen (enactment) i teksten av forholdet mellom retor og publikum<sup>45</sup>.

På grunn av den sentrale rollen bilder og narrativer fra kristen tradisjon spiller i argumentasjonen for miljøvern i disse tekstene, vil hovedvekten av analysen fokusere på hvordan disse bildene framstilles i tekstene, og hvordan retor og publikums rolle konstrueres og realiseres gjennom disse framstillingene.

### 1. Retors konstruksjon av seg selv

For å undersøke hvordan retor konstruerer bildet av seg selv, vil jeg ta utgangspunkt i følgende spørsmål:

- Hvilket bilde av retor (Paven/LVF's generalforsamling) tegnes gjennom framstillingen av sentrale kristne bilder og narrativer i tekstene?
- Hvordan bygger retor opp bildet av seg selv gjennom stilistiske virkemidler i teksten?

---

<sup>45</sup> Leff 2003: «Fortolkende retorisk kritikk» s. 11

## 2. Retors konstruksjon av publikum

For å undersøke hvordan retor konstruerer bildet av publikum, vil jeg ta utgangspunkt i følgende spørsmål:

- Hvilke publikumsposisjoner henvender retor seg til i tekstene?
- Hvilket bilde av de ulike publikumsgruppene tegnes gjennom framstillingen av sentrale kristne bilder og narrativer i tekstene?
- Hvordan bidrar stilistiske grep til å realisere publikumsposisjonene i tekstene?

## 3. Om realiseringen i teksten av forholdet mellom retor og publikum

Som jeg har vært inne på, hevder Leff at retorisk handlekraft både er noe som *konstrueres* av retor, og noe som *realiseres* i teksten, jf. hvordan det i punkt 1. og 2. spørres etter retors konstruksjon av seg selv og publikum, mens det i punkt tre spørres etter realiseringen i teksten av relasjonen mellom retor og publikum. Jeg forutsetter imidlertid at det ikke er mulig å skille ut hvilke retoriske grep i teksten som er resultat av bevisste valg fra retors side, og hvilke grep som reflekterer ubevisste strategier og formuleringsmåter. Jeg vil imidlertid sette fokus på at retor ikke bare bygger opp sitt ethos gjennom direkte karakterappeller eller innholdsmessige argumenter, men at konstruksjonen av retor og publikum også kommer til uttrykk gjennom stilistiske grep, struktureringen av teksten og måten retor henvender seg til sitt publikum på. I og med at jeg ikke skiller mellom konstruksjonen og realiseringen av retors og publikums rolle når jeg tar for meg punkt én og punkt to, vil jeg altså ikke behandle realiseringen av relasjonen mellom retor og publikum som et eget punkt i analysen.

En undersøkelse av hvordan retorisk handlekraft opparbeides i en tekst, vil kunne ha til formål å belyse hvilke retoriske mekanismer som bidrar til å skape en endring. Man vil altså kunne si noe om hvorfor en betydningsfull tekst har hatt stor innvirkning på sitt publikum, ved å undersøke hvilke retoriske grep som er sentrale i teksten. Min analyse av hvordan retorisk handlekraft opparbeides i miljøtekstene fra Vatikanet og LVF vil altså si noe om hvilke retoriske grep som ser ut til å være virkningsfulle i kirkelige institusjoners



miljøargumentasjon. Analysen vil imidlertid *også* gi et innblikk i hvordan den religiøse tradisjonen endres idet tradisjonens forestillinger plasseres inn i en argumentasjon for miljøengasjement. Som nevnt har jeg valgt å forstå miljøargumentasjonen i tekstene som en forhandling med tradisjonen. Jeg antar at inkorporeringen av miljøsaken i institusjonenes interessefelt bidrar til at de teologiske forestillingene aktualiseres. Men når miljøsaken inkorporeres i tradisjonen, vil tradisjonens bilder og forestillinger framstilles på en slik måte at de underbygger oppfordringen til miljøengasjement. Dette vil kunne innebære en forskyvning og kanskje også forandring av måten tradisjonens bilder og forestillinger framstilles på. I forlengelsen av analysen og min drøfting av hvordan de to institusjonene argumenterer for miljøengasjement, vil jeg derfor ha med et kapittel der jeg løfter fram de teologiske implikasjonene av miljøargumentasjonen. Jeg vil der oppsummere hva som preger framstillingen av en rekke sentrale teologiske forestillinger i miljøargumentasjonen, og drøfte hvorvidt denne framstillingen bryter med måten disse forestillingene har blitt framstilt på i institusjonenes religiøse tradisjon tidligere.

# Del II

## Del II Analyse

Jeg vil begynne med å gjennomføre en nærlesning av tekstene fra Vatikanet. Jeg vil gjennomgå teksten og fortløpende kommentere de retoriske grepene i teksten. Jeg vil trekke fram språklige grep, hvilke argumenter som er sentrale, og hvordan posisjonene som vektlegges i teksten kan settes inn i en større teologisk sammenheng. Etter denne nærlesningen, vil jeg oppsummere analysen og drøfte hvordan retorisk handlekraft opparbeides ved å ta utgangspunkt i de to punktene skissert i metodekapittelet, nemlig hvordan Paven som retor bygger opp sin rolle og hvordan publikumsposisjonene konstrueres i teksten.

### En nærlesning av Johannes Paul II's tale 1. januar 1990

#### Situasjonen

Talen består av en tekst på seks sider og ble laget i anledning verdensdagen for fred 1. januar 1990. Miljøsaken er sentral i talen, og miljøkrisa framstilles der som en trussel mot verdensfreden. Innenfor kirkelige økumeniske sammenhenger hadde miljøsaken allerede stått på dagsorden en stund. Allerede i 1983 programfestet Kirkenes Verdensråd arbeidet med ”Justice, peace and integrity of creation”<sup>46</sup>. Dette var heller ikke første gang miljøsaken ble tatt opp i Pavens uttalelser, men det var første gang miljø ble viet en så stor plass. I ettertid har talen fra verdensdagen for fred i 1990 fått stor betydning for hvordan miljøsaken har blitt tematisert i senere pave-uttalelser, jamfør hvordan erkebiskop Jean-Louis Brugès beskriver denne teksten som kristendommens «økologiske dekalog»<sup>47</sup>.

Feiringen av verdensdagen for fred ble innført av pave Paul VI i 1968. Den er lagt til 1. januar, som i den liturgiske kalenderen for den katolske kirke er oktavdagen for julen og feiringen av

---

<sup>46</sup> Lindvig 2001: 24

<sup>47</sup> Se side 16, i kapittelet om valg av materiale

begynnelsen på det nye året, i tillegg til å være dagen for feiring av «Høytiden for Guds hellige mor Maria»<sup>48</sup>. Verdensdagen for fred er knyttet til feiringen av det nye året, og beskrives av Vatikanets «Directory on popular piety and the liturgy» som en måte å tydeliggjøre den kristne rammen for feiringen av det nye året på. De skriver at den allmenne tradisjonen med å ønske hverandre et fredfullt nytt år, har dype kristologiske og bibelske røtter, og har således klare forbindelser til kristen tradisjon<sup>49</sup>. I den første pavelige talen holdt på verdensdagen for fred understreker imidlertid pave Paul VI at feiringen av verdensdagen for fred ikke er tenkt som en eksklusivt katolsk feiring, men en feiring for alle som støtter opp om arbeidet for, og håpet om, fred mellom mennesker<sup>50</sup>.

Vatikanets «Directory on popular piety and the liturgy» skriver om verdensdagen for fred at det skal være en dag viet til bønn for fred, samt til undervisning om fred og om verdiene som fred forutsetter, liksom frihet, solidaritet, menneskeverd og respekt for naturen:

«In the light of the new born Prince of Peace, it reserves this day for intense prayer for peace, education towards peace and those values inextricably linked with it, such as liberty, fraternal solidarity, the dignity of the human person, respect for nature, the right to work, the sacredness of human life, and the denunciation of injustices which trouble the conscience of man and threaten peace»<sup>51</sup>.

Denne beskrivelsen av verdensdagen for fred, der miljøsaken knyttes til arbeidet for fred, er imidlertid skrevet i 2001, altså elleve år etter at Johannes Paul II sin tale fra 1990 er skrevet. Beskrivelsen reflekterer således en praksis og tenkemåte som enda ikke var etablert da talen fra 1990 ble utarbeidet, men som denne talen selv bidro til å etablere. Om man ser på talen til Paul VI i anledning den første feiringen av verdensdagen for fred i 1968, nevnes ikke miljøsaken der. Der er det imidlertid trusselen fra masseødeleggelsesvåpen som er i fokus<sup>52</sup>.

Det er vanlig at Pavens tale på verdensfredsdag publiseres en stund før selve fredsdagen. Teksten som ligger til grunn for pave Johannes Paul II sin tale til verdensdagen for fred i 1990 ble publisert 8. desember 1989. Den engelske versjonen ble publisert en ukes tid senere.

---

<sup>48</sup> Directory on Popular Piety and the Liturgy Principles and Guidelines: «Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments». (115) Desember 2001

<sup>49</sup>Directory on Popular Piety and the Liturgy Principles and Guidelines: «Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments». (116-117) Desember 2001

<sup>50</sup> Paul VI: «Message for the Observance of a Day of Peace». Januar 1968

<sup>51</sup> Directory on Popular Piety and the Liturgy Principles and Guidelines: «Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments». (117) Desember 2001

<sup>52</sup> Paul VI: «Message for the Observance of a Day of Peace 1. January 1968». Desember 1967.

Talens overskrifter tyder på at det å utnytte språkets klang og rytmer tillegges vekt av Paven. Denne overskriften er utformet som en anafor, og det er også like mange stavelser i hver av de to frasene som overskriften består av, samt at det er assonans i de siste ordene i overskriftens to fraser («creator» og «creation»). På denne måten utnyttes språkets estetiske kvaliteter slik at overskriften framstår som et lite dikt.

Overskriftens utforming som anafor, skaper en likhet i lydbilde i de to frasene. I tillegg til å gi språket en estetisk form, kan dette grepet bidra til å signalisere at det er en parallell mellom de to relasjonene som frasene innholdsmessig beskriver. Altså at det er en forbindelse mellom vårt gudsforhold og vårt forhold til skaperverket. Overskriften tyder da på at bruken av troper og figurer i talen ikke har som eneste funksjon å skape et vakkert lydbilde.

Formmessig er overskriften i 1990 i tråd med hva som tidligere har vært vanlig. De fleste av talene på verdens fredsdag har korte slagord-aktige overskrifter der talens sentrale budskap kommer til uttrykk. Eksempelvis var overskriften i 1977: «If You Want Peace, Defend Life<sup>54</sup>» og i 1984: «From a New Heart, Peace is Born »<sup>55</sup>. Språkets poetiske funksjon er også spesielt framtrepende i mange av innledningene til tidligere taler. Spesielt framtrepende var dette i 1971, der talen åpnes ved en direkte tiltale til publikum, utformet som et dikt:

«MEN OF 1971!

On the timepiece of the world's history  
the hand of time,  
of our time,  
points to the beginning of a new year this one  
which We wish to inaugurate,  
as We have inaugurated previous years,  
with Our affectionate greeting,

---

<sup>53</sup> Johannes Paul II: «Peace with God the creator, peace with all of creation. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace 1 January 1990». Desember 1989.

<sup>54</sup> Paul VI: «If you want peace, defend life. Message of his holiness Pope Paul VI for the celebration of the day of peace 1. January 1977». Desember 1976.

<sup>55</sup> Johannes Paul II: «From a new heart, peace is born. Message for the celebration of the World day of Peace 1 January 1984». Desember 1983.

with Our message of Peace:

Peace to you, Peace to the world»<sup>56</sup>.

Både gjennom det grafiske oppsettet med linjedeling etter hver av de korte frasene, og ved en omfattende bruk av anaforer («with Our affectionate greeting, with Our message of Peace», epiforer («the hand of time, of our time») og metaforer (som «timepiece of the world's history»), fremstår innledningen her som et dikt. Selv om den poetiske funksjonen er spesielt framtredd i overskriften og innledningen til mange av talene, er dette et trekk som man også kan finne i andre deler av talene. Dette er med å gi tekstene et høytidspreg, og kan i den forstand forstås som en tilpasning av talenes språklige stil til anledningen de er laget til, nemlig markeringen av verdensdagen for fred og starten på det nye året. I den klassiske retorikkens sjangerlære er epideisk retorikk, eller «oppvisningstale», en sjanger knyttet til taler ved høytidelige anledninger. Utformingen av talens overskrift kan følgelig forstås som en oppfyllelse av sjangerforventningene som stilles til en tale på første dagen i det nye året. Overskriften på talen i 1990 signaliserer altså at i *utgangspunktet* bekrefter og viderefører talen, både formmessig og innholdsmessig, den tradisjonen som de tidligere talene på verdensfredsdag har etablert.

Innholdsmessig signaliserer overskriften i 1990 at talen i en *viss* forstand, også sikter mot å oppfylle forventningene til hva Pavens tale på verdensdagen for fred pleier å omhandle. Overskriften indikerer at kampen for fred er sentralt i talen, og at denne kampen relateres til vårt gudsforhold. Dette er helt i tråd med hva tidligere taler har omhandlet. Men ved å skrive «peace with all of creation», i overskriftens andre frase, framfor f.eks. «peace within the one human family» eller «a peaceful world», som begge er uttrykksformer som ble brukt i talen til verdensdagen for fred i 1989, antyder pave Johannes Paul II samtidig at fredsarbeidet her ikke bare knyttes til relasjonene mellom mennesker og stater, men at også relasjonen mellom menneskeheten og skaperverket i sin helhet tematiseres. Paven signaliserer dermed at den antroposentriske konteksten fredsarbeidet tradisjonelt har vært tenkt innenfor, utvides til å også å omhandle vårt forhold til naturen.

---

<sup>56</sup> Paul VI: «Every Man is my Brother. Message of his holiness Pope Paul VI for the celebration of the day of Peace. 1 January 1971». Desember 1970.

## Talens introduksjon

Talen til verdensdagen for fred i 1990 begynner med en introduksjon på en halv side. Talen tar utgangspunkt i den konteksten både Paven og talens publikum befinner seg i, og begynner med å beskrive hva som truer verdensfreden i dagens samfunn:

«In our day, there is a growing awareness that world peace is threatened ...» (1)<sup>57</sup>.

Paven unngår at denne situasjonsbeskrivelsen bare framstår som Pavens påstander om dagens samfunn, ved å presentere den som en allmenn oppfatning.

I introduksjonens første avsnitt fremstår det som sentralt å få frem det dramatiske og prekjære i situasjonen menneskeheten står overfor. Dette gjøres ved at trusselen beskrives gjennom rytmiske oppramsinger av farene vi står overfor. Her utnyttes både språkets rytme og alliterasjon:

«world peace is threatened not only by the arms race, regional conflicts and continued injustices among peoples and nations, but also by a lack of *due respect for nature*, by the plundering of natural resources and by a progressive decline in the quality of life» (1).

Her skapes det altså rytme i teksten ved omfattende bruk av bokstavrim, og ved at tre og tre trusler ramses opp av gangen. Den treleddede oppramsingen gjentas også videre i avsnittet:

«The sense of precariousness and insecurity that such a situation engenders is a seedbed for collective selfishness, disregard for others and dishonesty» (1).

Her brukes metaforen «seedbed», altså «såkammer» for å beskrive hvordan dagens situasjon gir grobunn for dårlig moral. Metaforen bidrar til å tegne et bilde av et voksende problem som vi nå bare ser spirene av.

I neste avsnitt tegnes imidlertid et mer håpefullt bilde av samtidens samfunn. Her framheves nemlig hvordan samfunnet ikke bare er preget av moralsk forfall, men også av økt miljøbevissthet. Liksom naturødeleggelsene og det moralske forfallet framstilles som utbredt, framhever Paven også hvordan miljøbevisstheten brer om seg. Hvor omfattende den gryende miljøbevisstheten er, kommer til uttrykk gjennom figuren congeries. Congeries vil si at mer

---

<sup>57</sup> Pavens tale inneholder nummererte avsnitt. Jeg har derfor ført opp avsnittsnummeret i parentes bak sitatene fra talen, for å vise hvor i teksten sitatet er hentet fra.

eller mindre synonyme uttrykk for det samme, ramses opp for å forsterke inntrykket av det som blir beskrevet<sup>58</sup>. Her formidles det at den økende miljøbevisstheten vokser fram i alle lag av befolkningen, gjennom å ramse opp hvordan: «people everywhere», «public in general», «political leaders» og «experts from a wide range of disciplines» alle målbærer den nye miljøbevisstheten. Ved denne detaljerte beskrivelsen underbygges konklusjonen i avsnittet: «Moreover, a new *ecological awareness* is beginning to emerge» (1).

Ser man på utformingen av tidligere taler til verdensdagen for fred, vil man se at en slik framstilling av samtiden er karakteristisk for mange av talene. I mange av talene beskrives samtiden gjennom et antitetisk oppsett, der det gis to motsetningsfylte bilder av samtiden. Dels beskrives positive utviklingstrekk i samtiden, som framveksten av organisasjoner viet arbeidet for fred, eller større allmenn oppmerksomhet om og tilslutning til kampen for fred, for så å stille dette opp mot voldsbruken, egoismen og ufreden, som, på tross av fredsarbeidet, er massivt tilstede i verden<sup>59</sup>. Formmessig følger altså pave Johannes Paul II her tradisjonens konvensjoner.

Også innholdsmessig er det mange likheter mellom hvordan pave Johannes Paul II i sin tale 1990 nærmer seg truslene mot verdensfreden, og hvordan dette beskrives i tidligere taler til verdensdagen for fred. I likhet med i tidligere taler, er det sentralt å få fram at fredsarbeidet må tuftes på en moralsk omvendelse. Som det blant annet framgår av den nevnte overskriften på talen i 1984: «From a New Heart, Peace is Born», er dette karakteristisk for mange av talene. I talen i 1990 signaliserer Paven at miljøkrise betraktes som et moralsk problem allerede i introduksjonens første avsnitt ved å beskrive miljøkrise både som resultatet av dårlig moral: «lack of due respect for nature», «plundering of natural resources», og som en trigger til ytterligere moralsk forfall, da den utløser: «selfishness, disregard for others and dishonesty». Gjennom å nærme seg miljøkrise som først og fremst et moralsk problem, underbygger Paven sin posisjon som en relevant stemme i miljødebatten. Pavens autoritet hviler jo nettopp på hans posisjon som religiøs leder, og i kraft av dette også en moralsk veileder. Gjennom å komme med klare moralske vurderinger av sin samtids praksiser iscenesetter Paven seg selv som en moralsk og åndelig autoritet.

---

<sup>58</sup> Kjeldsen 2014: 207

<sup>59</sup> Se f.eks. pave Paul VI's taler til verdensdagen for fred i 1976 og 1978



At fredsarbeidet må tuftes på en moralsk omvendelse for at truslene mot verdensfreden skal overvinnes og sann fred skal oppnås, er altså karakteristisk for talene på verdens fredsdag. Men at den moralske omvendelsen angår vårt forhold til naturen, er nytt i 1990. At dette er talens hovedtematikk, signaliseres også i introduksjonen gjennom kursivering av noen sentrale setninger. Kursiveringen skal trolig vise at det kursiverte utsagnet skal ilegges trykk under opplesningen av talen. I introduksjonens første avsnitt kursiveres utsagnet «Lack of *due respect for nature*». Under oppramsingen av trusler mot verdensfreden, er det altså trusselen som den manglende respekten for naturen skaper, som her er i fokus. I neste avsnitt, der fremgangen i fredsarbeidet omtales, er det setningen «a new *ecological awareness*» som står i kursiv. Her fungerer denne setningen som en oppsummering av avsnittet i sin helhet, og får altså fram at den moralske vekkelsen som her beskrives, omhandler vårt forhold til naturen.

Andre del av introduksjonen innleder den videre argumentasjonen for hvordan fredsarbeidet, og i denne sammenhengen trusselen fra miljøkrise, angår kristendommens trosgrunnlag. Dette gjøres dels ved å hevde at de samme verdiene som er fundamentet for fredsarbeidet, også angår miljøaksjonen:

«Many ethical values, fundamental to the development of a peaceful society, are particularly relevant to the ecological question» (2).

Kristne tilhørere, som allerede er innforstått med argumentasjonen fra tidligere taler på verdens fredsdag om at fredsarbeidet må tuftes på verdier som er sentrale i kristendommen, vil kunne lese dette som et argument om at også miljøengasjement følger av kristen tro. At det i avsnittet ovenfor ikke er spesifisert at det er kristne som er målbærere av den gryende økobevissthet, men politikere, fagfolk og allmenheten generelt, og at det oppleves som nødvendig å understreke at miljøengasjementet skal *fremmes* og ikke *neddyses* («rather than being downplayed, ought to be encouraged to develop into concrete programmes and initiatives»), tyder på at en tenkemåte der miljøvern ansees som en naturlig følge av kristen tro, enda ikke er etablert.

Paven argumenterer videre for at løsninger på miljøkrise må tuftes på et koherent verdenssyn. Dette underbygges med den allmenne erkjennelsen av at verdenssamfunnets utfordringer i dag er komplekse og gjensidig betinger hverandre:

«The fact that many challenges facing the world today are interdependent confirms the need for carefully coordinated solutions based on a morally coherent world view» (2).

Også her utnytttes språkets rytme og klang slik at konklusjonen framstår slagkraftig. De to frasene resonnementets konklusjon består av, domineres begge av at takten daktylos (én trykk tung stavelse etterfulgt av to trykklette stavelser), samt utstrakt bruk av assonans og alliterasjon: «carefully coordinated solutions based on a morally coherent world view».

Innholdsmessig er det, som nevnt, et allment argument som ligger til grunn for konklusjonen om at miljøkrisa må tuftes på et moralsk koherent grunnlag. Det at allmenne argumenter brukes parallelt med, og til å støtte opp om påstandene utledet av kristne forestillinger, signaliserer at innsikter hentet fra kristendommen ikke er fremmede for, eller i opposisjon til innsikter hentet fra allmenn erfaring. Bruken av allmenne argumenter parallelt med argumentasjon som viser til kristen tro og tradisjon, kan også være en måte Paven vil kommunisere på for å nå fram til to ulike publikumsgrupper med sin argumentasjon: Dels dem som identifiserer seg med kristendommen og følgelig i utgangspunktet anser argumentasjon utledet av kristne fortellinger og symboler som relevante, og dels et publikum som ikke regner seg som kristne. For å skape retorisk handlekraft vil det, som jeg har vært inne på, være avgjørende at argumentasjonen bygger på en tradisjon og et tankesett som publikum identifiserer seg med. Utlegningen av kristendommens grunnfortelling<sup>60</sup> om skapelse, fall og frelse, som følger i neste kapittel, og her skal introduseres, vil i utgangspunktet oppleves som relevant for kristne tilhørere. Det å framheve hvordan denne også kan være relevant for dem som ikke regner seg som kristne, synes sentralt i disse to avsnittene av introduksjonen.

I introduksjonens siste avsnitt signaliserer Paven at han anerkjenner at det ikke bare er i kristendommen man finner et moralsk koherent verdenssyn: «For Christians, such a world view is grounded in religious convictions drawn from Revelation». Det at det markeres at for *kristne* er et moralsk koherent verdenssyn tuftet på åpenbaringen, impliserer at et moralsk koherent verdenssyn ikke nødvendigvis *bare* kan tuftes på åpenbaringen.

I avsnittets siste setninger, der utlegningen av skapelsesberetningen introduseres, henvender Paven seg helt eksplisitt til publikumsposisjonen bestående av ikke-kristne:

---

<sup>60</sup> Begrepet «Kristendommens grunnfortelling» står sentralt i arbeidet til den danske teologen Svend Bjerg, som regnes som representant for den narrative teologien. Svend Bjerg tillegger fortellinger en sentral rolle for menneskets identitetsdannelse, og hevder i tråd med dette at kristendommens fortellinger spiller en avgjørende rolle for den kristne selvforståelsen. Han bruker begrepet «grunnfortelling» om fortellinger som knytter sammen mange betydningsfulle enkeltfortellinger, og på en særlig måte er avgjørende for identitetsdannelsen (Mikaelsson 1992: 79). I denne avhandlingen bruker jeg begrepet om fortellinger som på en eller annen måte representerer en fortolkning av grunnforestillingene om skapelse, fall og frelse.

«That is why I should like to begin this Message with a reflection on the biblical account of creation. I would hope that even those who do not share these same beliefs will find in these pages a common ground for reflection and action» (2).

Det at skapelsesfortellingen hevdes å kunne være relevant som grunnlag for refleksjon over hvordan man skal møte miljøkrise også for ikke-kristne, tyder på at skapelsesfortellingen tillegges en funksjon i tråd med hvordan Ricoeur mener en litterær tekst fungerer.

Ricoeur hevder at poenget med litterære tekster er å åpne opp nye livsmuligheter for leseren. Tekstens henvisning til konkrete ting i den ytre verden er altså ikke det som avgjør om teksten er meningsfull, men hvordan tingene og hendelsene ordnes rundt et plot, for således å åpne opp nye måter å være til i verden på for leseren<sup>61</sup>. På samme måte ønsker Paven at grunnfortellingen forstås og betraktes som meningsfull for dem som ikke nødvendigvis mener at den referer til reelle hendelser i den ytre verden. Dette støttes av hvordan utlegningen av grunnfortellingen avsluttes på mot slutten av kapittel én. Der begrunnes fortellingens relevans med at den vil kunne hjelpe menneskene å:

«understand better the relationship between human activity and the whole of creation» (5).

Dette tyder på at grunnfortellingens funksjon er å kaste lys over måter «å være til i verden på».

## **Kapittel I «And God saw that it was good»**

Pavens utlegning av det jeg har omtalt som kristendommens grunnfortelling, begynner som nevnt med en gjennomgang av skapelsesfortellingene. Grepet med å gjennomgå skapelsesberetningen kan jeg ikke se er gjort i tidligere taler på verdens fredsdag. Riktig nok støtter mange av talene sin argumentasjon på forestillinger utledet fra skapelsesberetningene, særlig forestillingen om menneskeverdet, som er helt sentral i alle talene. Dette underbygges imidlertid ikke i talene ved å gjennomgå skapelsesberetningene. Typiske eksempler på hvordan forestillingen om allment menneskeverd knyttes til kristen tro, finner vi blant annet i

---

<sup>61</sup> Andersen, Grønkjær og Nørager 2010: 288f

talene på verdens fredsdag i 1987 og 1988. I 1987 knyttes det an til skapelseslæra når det i introduksjonen stilles følgende retoriske spørsmål:

«Can genuine peace be established without an effective recognition of that wonderful truth that we are all equal in dignity, equal because we have been formed in the image of God who is our Father?»<sup>62</sup>.

I 1988 knyttes menneskesynet talen bygger på, til kristen skapelseslære på følgende måte:

«The freedom with which man has been endowed by the Creator is the capacity always given to him to seek what is true by using his intelligence and to embrace without reserve the good to which he naturally aspires, without being subjected to undue pressures, constraints or violence of any kind. It belongs to the dignity of the person to be able to respond to the moral imperative of one's own conscience in the search for truth»<sup>63</sup>.

At det i 1990 oppleves som nødvendig å i større grad enn tidligere gå inn i tekstene som ligger til grunn for kristendommens skapelseslære og menneskesyn, kan tyde på at fortolkningen som skal presenteres i talen, ikke er like etablert i tradisjonen ennå.

Det retoriske grepet som her tas i bruk, er altså å sette den aktuelle tematikken inn et narrativ. Narrativet brukes som grunnlag for argumentasjonen for å fremme miljøengasjement. I det første avsnittet av narrasjonen framstiller Paven sin egen rolle, primært som en som gjenforteller en bestemt tekst slik den står skrevet i 1. Mosebok. Pavens egen rolle som forteller av narrativet usynliggjøres, ved at det settes inn direkte sitater fra bibelteksten, samt at teksten presenteres som *Guds* fortelling og ikke Pavens fortelling:

«In the Book of Genesis, where we find God's first self-revelation to humanity, there is a recurring refrain: «And God saw that it was good» (3).

I narrasjonens andre avsnitt gjenfortelles imidlertid bibelfortellingene friere. Flere bibeltekster parafraiseres, og deler av bibelvers siteres, men de kombineres med Pavens egne framstillinger av bibelfortellingene uten at overgangen mellom sitat og tolkning markeres i teksten. Pavens rolle som forteller usynliggjøres også her, slik at fortellingen fremstår som direkte hentet fra Bibelen. Men, som jeg vil vise, gjør Paven flere små grep som legger til rette for at

---

<sup>62</sup> Johannes Paul II: "Development and solidarity: Two keys to peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace. 1 January 1987". Desember 1986 (1).

<sup>63</sup>Johannes Paul II: "Religious Freedom: Condition for Peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1988". Desember 1987 (1).

narrasjonen kan leses som en metaforisk fortelling om miljøkrise, og om hva som forårsaket den.

Kapittelets overskrift: «And God saw that it was good» er et sitat fra den første skapelsesberetningen i GT (1. Mos. 1:1-2:4), der utsagnet gjentas etter hver av skapelsesaktene som beskrives. Det Gud ser er godt, er altså de ulike elementene i naturen som han har skapt. Overskriften signaliserer følgelig at utlegningen av kristendommens grunnfortelling har til formål å formidle noe både om forholdet mellom Gud, naturen og mennesket.

Som det framgår av sitatet ovenfor, omtales sitatet fra 1. Mosebok, som skapelsesberetningens gjennomgående refreng. Bruken av begrepet «refreng» gir konnotasjoner til musikk eller poesi, og kan bidra til å styrke signalene om at det er mulig å betrakte skapelsesfortellingen som et stykke poesi.

At det vesentlige budskapet som formidles i skapelsesfortellingen, er at naturen er god, er imidlertid ikke en selvsagt fortolkning. Nettopp den første skapelsesberetningen i 1. Mosebok blir vist til som grunnlaget for dogmet om «*creatio ex nihilo*», at verden i kristendommen er skapt av intet ved Guds allmaktsvilje. Forestillingen om at verden er skapt av intet, innebærer at det etableres et skarpt skille mellom det skapte og skaperen, og altså mellom naturen og Gud. Verden er ikke av samme natur eller vesen som Gud, da den ikke utgår fra Gud, men skapes gjennom en fri viljesakt. Å framheve at Gud har skapt verden av intet, ut i fra sin frie vilje, innebærer at forskjellen mellom Gud og skaperverk betones. Dogmet får også erkjennelsesmessige konsekvenser. Da Gud ikke er underlagt noen begrensninger, innebærer det at verden ikke nødvendigvis er skapt etter noen faste gjennomskuelige prinsipper. Man kan ikke gå ut i fra at verden er fornuftig ordnet eller at studiet av verden gir kunnskap om Gud og Guds vilje, da Gud står helt fritt i sin skapelse.

Niels Henrik Grønkvær skriver i sin avhandling *Kristendommen – mellom gnosis og ortodoksi* at filosofer som Karl Löwith og Erich Frank hevder at Augustins lære om «*creatio ex nihilo*» markerer et klart idehistorisk brudd med den tiltroen til naturens orden og pålitelighet som

dominerte i antikken<sup>64</sup>. Löwith skriver blant annet følgende om hva læren om «creatio ex nihilo» innebærer:

«Augustine emphasizes that all the greatness, order, and beauty of the universe are nothing and cannot even be said to “be” compared with the invisible greatness, wisdom, and beauty of the eternal God, who created heaven and earth out of nothing. A world which is created out of nothing is a priori deprived of a proper being<sup>65</sup>».

Löwith mener altså at skillet og kontrasten mellom Gud og skaperverket er langt mer vektlagt hos Augustin, enn forbindelsen. Grønkjær argumenterer imidlertid for at Augustin fastholder synet på skaperverket som ordnet og pålitelig og bestemt av det gode<sup>66</sup>. Ifølge Grønkjær mener Augustin ikke bare at Gud skaper skaperverket av intet med sin frie vilje, men at også at Gud formgir skaperverket og preger det med sin evige fornuft<sup>67</sup>. Grønkjær tar utgangspunkt i Augustins skapelsesteologi slik den kommer til uttrykk i *Confessiones XII*. Der beskrives skapelsen av verden som to operasjoner, dels skaper Gud det formløse av intet, og dels former Gud det formløse<sup>68</sup>. Denne formgivingen er ikke vilkårlig, men er «forbundet med de rasjonelle prinsipper, hvorefter det uformede formgives»<sup>69</sup>. Ifølge Grønkjær gir altså Augustin uttrykk for at Guds vilje er bundet til Guds evige fornuft, og er derfor ikke omskiftelig og vilkårlig. Slik Grønkjær tolker Augustin, preger Guds evige fornuft både formingen av verden og historien. Frelshistorien representerer en orden, liksom skjønnet i naturen representerer en orden, som begge kan føres tilbake til Guds formgiving<sup>70</sup>. Det er

---

<sup>64</sup> Grønkjær hevder i sin avhandling at i den «genuine platonismen» så forstås verden som en velordnet enhet bestemt av det gode. Denne varianten av platonismen kan altså ifølge Grønkjær ikke betraktes som dualistisk, men monistisk. Grønkjærs bruk av betegnelsen den «genuine platonismen» knytter an til A.H. Armstrong og Egil Wyllers bruk av begrepet (Grønkjær 2002: 65)

<sup>65</sup> Löwith 1949: 161f

<sup>66</sup> Grønkjær 2002: 245f

<sup>67</sup> Grønkjær hevder denne formgivingstanken har røtter i «den genuine platonismen». Han viser til Platons verk *Timaios* der skapelsen av verden beskrives med at en demiurg former kaos etter evige ideer. Demiurgen former et allerede eksisterende formløst stoff som befinner seg i en strømmende uharmonisk bevegelse av konstant forandring. For å gjøre den uharmoniske strømmen av forandring mer lik de evige ideene, ordnes strømmen av *tiden*. Tiden ordner forandringene i naturen i et regelmessig og evig gjentakende kretsløp. Ved å ordne forandringene i et harmonisk mønster, etterligner tiden evigheten. Grønkjær konkluderer altså med at tiden ikke er et element for alltings oppløsning i platonismen, men tvert imot knytter strømmen av forandring til det evige, ved å gjøre forandringene regelmessige. Tiden sikrer kontinuitet mellom de to sfærene: «det værende» og «det som alltid blir til». Ifølge Grønkjær er det klare likhetstrekk med hvordan tiden knyttes til formgivingen av verden både i Augustins *Confessiones XII* og i platonismen (Grønkjær 2002: 189-193).

<sup>68</sup> Grønkjær 2002: 236

<sup>69</sup> Grønkjær 2002: 246

<sup>70</sup> Både i platonismen og i Augustins forsynstenkning ordner tiden forandringene i verden slik at tilværelsen ikke bare består av tilfeldig forandring og løsrevne øyeblikk, men struktureres og relateres til tilværelsens opphav. Men til forskjell fra i platonismen former ikke Gud i kristendommen verden bare ved tidens begynnelse. Gud

dette som ligger bak Augustins begrep om «naturens bok». Naturen og dens skjønnhet kan betraktes som en bok som vitner om Gud.

Når pave Johannes Paul II her legger vekt på at det sentrale budskapet i skapelsesfortellingen er at skaperverket er godt, tyder det på at han vil betone en fortolkning av skapelseslæra i tråd med Grønkjærs framstilling.

Som jeg her har vist, kan pave Johannes Paul II, finne støtte for sin fortolkning av skapelsesberetningen i den katolske tradisjonen selv, og kan således ikke anklages for å bryte med, eller føre noe helt nytt og fremmed inn i tradisjonen. Dermed opprettholder Paven den autoriteten han besitter i kraft av å representere og videreføre en to tusen år gammel tradisjon. Samtidig fornyes tradisjonen i den forstand at det er visse sider ved tradisjonen som hentes fram og vektlegges på en ny måte for å bygge opp under målet om å fremme miljøengasjement.

På tross av at et overordnet mål med framstillingen av skapelsesberetningen synes å være å framheve naturens godhet, framstår det samtidig sentralt å tydeliggjøre at menneskene er overordnet naturen i kristen lære. Talen fortsetter nemlig med å framheve hvordan det skjer et brudd i det gjennomgående refrenget i skapelsesberetningen idet menneskene blir skapt, og at Gud først *da* omtaler det han har skapt som «*overmåte* godt». Menneskenes særegne stilling framheves også ved å beskrive hvordan Adam og Eva er utrustet med gaver og ferdigheter som skiller dem fra alle andre skapninger, og ved å vise til oppdraget de får om å råde over jorda:

«After creating the heavens, the sea, the earth and all it contains, God created man and woman. At this point the refrain changes markedly: “And God saw everything that he had made, and behold, it was very good (Gen 1:31). God entrusted the whole of creation to the man and woman, and only then – as we read – could he rest “from all his work” (Gen 2:3)» (3).

Det å trekke fram menneskes særstilling i skaperverket, kan sees på som en måte å signalisere nærhet til den katolske kirkes tradisjonelle menneskebilde på, og markere avstand til en naturalistisk verdensanskuelse, som ikke anerkjenner skillet mellom mennesket og natur. Ut i fra målsetningen om å fremme miljøvern, vil det også være strategisk å legitimere et

---

former og opprettholder verden konstant. Naturens orden suppleres dermed med en «tidenes orden». (Grønkjær 2002: 245)

menneskebilde som det vil være hensiktsmessig at publikum identifiserer seg med i møte med miljøkrisa. Å bygge opp under en subjektposisjon der en ser på seg selv som et moralsk subjekt med mulighet til å styre sine impulser og ta ansvar for hvordan naturen forvaltes, vil kunne bidra til at publikum får tro på at de faktisk kan endre samfunnsutviklingen.

Når Adam og Evas oppgave om å råde over skaperverket beskrives, understrekes det at de skal råde med *visdom* og *kjærlighet*: «Made in the image and likeness of God, Adam and Eve were to have exercised their dominion over the earth (Gen 1:28) with wisdom and love». Som det framgår av sitatet, kan oppdraget om å råde over skaperverket direkte knyttes til 1. Mos 1:28. At oppdraget skal utføres med visdom og kjærlighet, står imidlertid ikke direkte i bibelteksten, og føyes således til etter bibelhenvisningen. Det at det her føyes til, er trolig for å understreke at oppdraget ikke må forstås løsrevet fra disse verdiene. Paven vil trolig signalisere at han tar avstand fra en fortolkning som bruker bibelteksten til å legitimere utbytting av skaperverket kun motivert av egne behov. Å hevde at det å være skapt i Guds bilde innebærer at det er bestemte verdier som mennesket skal leve sitt liv etter, er noe vi finner igjen i mange av talene til verdens fredsdag. Talen på verdens fredsdag i 1982 er den av de tidligere talene som i størst grad direkte tar opp kristen skapelsesteologi. Også her gis det uttrykk for at med oppdraget om å råde over skaperverket, følger en bestemt moralsk norm innskrevet i mennesket, som skal være styrende for menneskets relasjoner:

«And God does more than *give creation* to humanity to administer and develop jointly at the service of all human beings without any discrimination: he also *inscribes in the human conscience* the laws obliging us to respect in numerous ways the life and the whole person of our fellow human beings, created like us in the image and after the likeness of God. God is thus *the guarantor* of all these fundamental human rights».<sup>71</sup>

Men som det framgår av sitatet over, er det tydelig at i 1982 er det relasjonen mellom *mennesker* som er det den moralske rettesnoren regulerer. I 1990 er det imidlertid nærliggende å lese utsagnet om at mennesket skal råde over naturen med visdom og kjærlighet, slik at det dreier seg om relasjonen mellom mennesket og naturen.

Når teksten går over til å omhandle fallet, beskrives det hvordan Adam og Eva, framfor å råde med visdom og kjærlighet, ødela den eksisterende harmonien ved å bevisst velge å synde:

---

<sup>71</sup> Johannes Paul II: "Peace: a gift of God entrusted to us. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the day of Peace 1 January 1982" (4). December 1981.



«Instead, they destroyed the existing harmony *by deliberately going against the Creator's plan*, that is, by choosing to sin» (3).

Det framheves at synden ikke bare forårsaket menneskets fremmedgjøring fra seg selv og sine medmennesker, men at synden også får konsekvenser for forholdet til naturen:

«This resulted not only in man's alienation from himself, in death and fratricide, but also in the earth's «rebellion» against him» (3).

Synden utløser altså «the earth's «rebellion» against him», og det vises her til bibeltekstene 1. Mos 3: 17-19 og 1. Mos 4: 12, der det beskrives hvordan livet på jorda er preget av strev og smerte som følge av Adam og Evas synd. Selv om det ikke direkte knyttes an til miljøkrise i teksten når fallet her beskrives, er det som nevnt, flere små grep som gjør det nærliggende å fortolke denne syndefallsberetningen som en fortelling om miljøkrise, og hva som har forårsaket den. Det at Adam og Evas manglende evne til å råde over jorda med kjærlighet og visdom her knyttes så tett til fallet, fremmer en lesning der man kan forstå synden nettopp som menneskenes rovdrift på naturressursene. Og tropen: «the earth's rebellion» gir assosiasjoner til samtidens klimakatastrofer. Det blir dermed nærliggende å forstå disse som resultatet av synden.

Sammenliknet med framstillinger av synden i tidligere taler på verdens fredsdag, ser man at det å trekke en linje fra samtidens trusler mot verdensfreden til menneskenes synd, går igjen flere steder. Et eksempel er i talen fra 1986, der splittelsen, spenningen og urettferdigheten i verden knyttes til menneskenes synd:

«Christians, enlightened by faith, know that the ultimate reason why the world is the scene of divisions, tensions, rivalries, blocs and unjust inequalities, instead of being a place of genuine fraternity, is sin, that is to say human moral disorder»<sup>72</sup>.

Men det er ikke skapelsesfortellingen det refereres til i tidligere taler der trusler mot verdensfreden relateres til menneskenes synd. I stedet er det fortellingen om Kain og Abel, som flere ganger hentes fram, f.eks. i 1984:

---

<sup>72</sup> Johannes Paul II: "Peace is a value with no frontiers, north-south, east-west: Only one peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace 1 January 1986" (6). Desember 1985.

«In the final analysis, therefore, the fact of recourse to violence and to war comes from man's sin, from his blindness of spirit and the disorder of his heart, which invoke the motive of injustice in order to spread or harden tension or conflict.

Yes, war is born from the sinful heart of man, ever since the jealousy and violence that filled the heart of Cain when he met his brother Abel, according to the ancient biblical narrative»<sup>73</sup>.

At det i de tidligere talene er fortellingen om Kain og Abel det knyttes an til, tydeliggjør at det den gang var syndens utslag i relasjonene mellom mennesker, som var i fokus. At syndefallet kommer til uttrykk gjennom naturens «rebellion» er altså ikke noe som ble tatt opp i tidligere taler på verdens fredsdag. Dette er likevel ikke et nytt motiv i kristen tradisjon. Ofte har naturkatastrofer blitt forstått som Guds straff over menneskenes synd, og har gjerne blitt fortolket i lys av fortellingene fra Det gamle testamentet om Guds straff over Sodoma og Gomorrah<sup>74</sup>. Filosofen Susan Neiman hevder imidlertid at en slik tenkemåte brøt sammen som den dominerende teodiceen i vesten i kjølvannet av jordskjelvet i Lisboa i 1755. I boka: *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* har hun tatt for seg reaksjonene på jordskjelvet i Lisboa. Hun beskriver der hvordan samtidens forklaringsmodeller kom til kort i møte med den voldsomme naturkatastrofen<sup>75</sup>. Riktig nok fikk den tradisjonelle forklaringen som innebar å forstå jordskjelvet som en straff fra Gud, fortsatt tilslutning fra mange. Men naturvitenskapen og teknologiens stadige framgang med å beherske og forstå naturens lovmessigheter, bidro til at naturen ikke ble betraktet som like mysteriøs som tidligere. Tiltroen til at naturen var forståelig og ordnet var stor, noe som gjorde det vanskeligere å komme til rette med den tilsynelatende ondskaben i naturen som uttrykk for Guds straff. Å bortforklare den ved å vise til at Guds veier er uransakelige, ble vanskeligere, når naturens lover ikke lenger framsto som like gåtefulle som før<sup>76</sup>. Også for opplysningstidens tenkere, preget av deismen, ble jordskjelvet i Lisboa vanskelig å håndtere, på tross av at de avviste at naturkatastrofen skyldtes guddommelig inngripen. For deistene var det troen på at naturlovene var bestemt av det gode, og at deres hensikt var å virkeliggjøre Guds gode plan for skaperverket, som ble rystet av jordskjelvet. Hvordan naturens orden

---

<sup>73</sup> Johannes Paul II: "From a new heart, peace is born. Message for the celebration of the World day of Peace 1 January 1984" (2). Desember 1983.

<sup>74</sup> Litteraturprofessor Erik A. Nielsen omtaler disse fortellingene som «paradigmet over alle utlegninger av naturkatastrofer som guddommelig straff» i boka: *H. A. Brorson. Pietisme, meditation, erotik. Billedsprog III*. 2013: 401

<sup>75</sup> Neiman 2004: 239

<sup>76</sup> Neiman 2004: 246f

kunne være god, når slike hendelser inngikk i den, ble vanskelig å komme til rette med. Neimann mener at jordskjelvet bidro til at disse forklaringsmodellene brøt sammen, og at naturkatastrofer ikke lengre ble vurdert ut i fra moralske kategorier. Jordskjelvet bidro altså til å befeste skillet mellom «naturlige hendelser» og intenderte handlinger, slik at man begynte å se på naturlige hendelser som a-moralske og kun handlinger utført med hensikt som moralske<sup>77</sup>.

Katastrofeforskere som tar for seg reaksjonene på naturkatastrofer i dag, hevder imidlertid at selv om det i vesten er blitt mindre vanlig å betrakte naturkatastrofer som en straff fra Gud, eller som ledd i Guds gode plan for skaperverket, har vi likevel vanskelig for å ikke tillegge slike hendelser en mening. Kyrre Kverndokk skriver i artikkelen: «Tegn i tiden.

Naturkatastrofer som kulturhistorie» blant annet om reaksjonene på orkanen Katarina som rammet New Orleans i 2005. Han skriver at: «modernitetens adskillelse mellom natur og samfunn som autonome og separate sfærer løses opp i forsøket på å forstå orkanen»<sup>78</sup>.

Gjennom analyser av medias fremstilling av orkanen, mener han å se en tendens til at orkanen forstås som et tegn på den menneskeskapte globale oppvarmingen. Det antydes altså at menneskelige aktører har et moralsk ansvar for naturkatastrofen<sup>79</sup>. Han mener også å se en tendens til at naturen selv tilskrives agens. Orkanen framstilles som «naturen som slår tilbake». Det er altså ikke Gud som her straffer menneskene for deres synder, men naturen som opptrer som moralsk aktør<sup>80</sup>. Susan Neiman hevder også i en artikkel i Kristeligt Dagblad i 2005, der hun blant annet kommenterer tsunamien som rammet Øst-Asia noen måneder tidligere, at når mennesket i dag har blitt i stand til å påvirke naturen på dramatiske måter, blir grensene mellom hva som er naturlig og moralsk ondskap igjen uklare. Som eksempel på det, viser hun til hvordan enkelte miljøvernere i etterkant av tsunamien anså den for å være naturens hevn for menneskers vanskjøtsel av naturen<sup>81</sup>.

I Pavens tale på verdens fredsdag ser vi også at det er naturen selv som i skapelsesberetningen beskrives som subjektet som gjør opprør. At «opprøret» er en straff fra Gud nevnes ikke. At naturen framstilles som subjekt i skapelsesfortellingen, kan betraktes som et retorisk grep (besjeling) som gjør resonnementet i talen mer i tråd med en virkelighetsbeskrivelse også

---

<sup>77</sup> Neiman 2004: 250

<sup>78</sup> Kverndokk 2011: 172

<sup>79</sup> Kverndokk 2011: 174

<sup>80</sup> Kverndokk 2011: 172

<sup>81</sup> Holck, Merete 2005: "Da jordskælvet ødelagde Lissabon"

ikke-kristne vil kunne slutte seg til. Men beskrivelsen speiler nok like mye virkelighetsbeskrivelsen og gudsbildet som i dag dominerer blant de kristne tilhørerne.

I gjennomgangen av skapelsesberetningen signaliserer Paven at mennesket er skyldig i miljøkrisa. Dette kommer til uttrykk ved at utsagnet om at mennesket med vilje brøt Guds plan, er kursivert, samt at det ikke bare står at mennesket syndet, men at det *valgte* å synde:

«Instead, they destroyed the existing harmony *by deliberately going against the Creator's plan*, that is, by choosing to sin» (3).

Kursiveringen bidrar altså til å framheve at fallet og dets konsekvenser er noe som mennesket brakte over seg selv. Lest som en fortelling om miljøkatastrofe og hva som utløste den, signaliseres det at miljøkrisa er menneskeskapt, og at nøden og lidelsene som følger av miljøkrisa, dermed må lastes menneskene alene og ikke Gud eller naturen. Det å tillegge mennesket skylden for lidelsen og ondskaperen i verden, og på den måten «frita Gud for skyld», er ikke noe nytt i kristen tradisjon. Niels Henrik Grønkjær skriver i sin avhandling om hvorfor det var nødvendig for Augustin å utvikle dogmet om menneskets universelle skyld. Grønkjær beskriver hvordan Blumenberg mente at Augustin utvikler dogmet om menneskets universelle skyld, som en måte å unngå at hans teologi ender opp i en ontologisk dualisme der skaperguden og frelserguden ikke er forenelige<sup>82</sup>. Hvordan en allmektig og god Gud kan skape en ufullkommen verden med både ondskap og lidelse, krever en forklaring. Augustin vil ta avstand fra den manikeiske gnostisismen, og dens henvisning til skapergudens tilkortkommenhet eller ondskap som forklaring på den faktisk foreliggende ondskaperen i verden, og må derfor finne en annen måte å forklare ondskaperen på<sup>83</sup>. Augustins forklaring er å vise til menneskenes viljesfrihet. Menneskenes viljesfrihet gjør det mulig å forklare lidelsene i verden som en straff fra en rettferdig Gud for at menneskene har valgt å vende seg vekk fra Gud og ikke leve i tråd med den natur, eller form Gud hadde skapt dem til. Men for at den menneskelige synden skal kunne ta plassen til den gnostiske demiurgs ondskap, og stå i

---

<sup>82</sup> Grønkjær 2002: 59

<sup>83</sup> Før Augustin ble kristen, var han tilhenger av manikeismen. Manikeismen tar utgangspunkt i et dualistisk verdensbilde, der man opererer med et skille mellom den onde skaperguden «demiurgen» og den gode frelserguden, som befri sjelen fra sitt fangenskap i materien (Grønkjær 2002: 47f).

forhold til Guds straff, blir det nødvendig for Augustin å utvikle dogmet om menneskets universelle skyld, hevder Blumenberg<sup>84</sup>.

Miljøkrise aktualiserer behovet for å finne en forklaring på lidelsen i verden. Miljøbevegelsen og klimaforskernes konklusjoner om at klimaendringene er menneskeskapt, bidrar til å gi ny aktualitet til forestillingen om at også såkalt «naturlige hendelser», som naturkatastrofer og ekstremvær, også kan fortolkes som resultat av menneskenes synd og ikke guddommelig ondskap. I pave Johannes Paul II's tale til Verdensdagen for fred ser vi altså at en slik forklaring løftes fram.

De to første avsnittene i den narrative gjennomgangen av «kristendommens grunnfortelling», består som vi har sett av en utlegning av skapelsesberetningene i 1. Mosebok. Andre avsnitt avsluttes imidlertid med en fortolkning av Romerbrevet 8:20-21:

«All of creation became subject to futility, waiting in a mysterious way to be set free and to obtain a glorious liberty together with all the children of God (cf. *Rom* 8:20-21)» (3).

Setningen omhandler frelsen, og foregriper sånn sett temaet i talens neste avsnitt, der poenget ser ut til å være at også skaperverket i sin helhet har del i frelsen. Også i et frelsesperspektiv angår og omhandler «kristendommens grunnfortelling» naturen. Frelsen dreier seg ikke bare om mennesket, men omhandler hele skaperverket. Første setning er en utlegning av Paulus brev til Kollosserne 1.19-20:

«Christians believe that the Death and Resurrection of Christ accomplished the work of reconciling humanity to the Father, who “was pleased ... through (Christ) to reconcile to himself *all things*, whether on earth or in heaven, making peace by the blood of his cross” (*Col* 1:19-20)» (4).

Her er det riktig nok forsoningen mellom menneskeheten og Gud som først trekkes fram som resultatet av Kristi død og oppstandelse, men ved å kursivere «*all things*» framstår det som utlegningens sentrale budskap er at den freden som frelsen bringer, omfatter alt, dvs. naturen i sin helhet. Også avsnittets siste setning beskriver frelsen som forening av *alt* i Kristus:

---

<sup>84</sup> Grønkjær 2002: 344

«Thus the Father “has made known to us in all wisdom and insight the mystery ... which he set forth in Christ as a plan for the fullness of time, to unite *all things* in him all things in heaven and things on earth” (Eph 1:9-10)» (4).

Også her er «*all things*» kursivert, slik at budskapet om at frelsen omfatter skaperverket i sin helhet, kommer fram.

Flere av setningene i avsnittet framstiller også frelsen som nyskaping av verden:

«Creation was thus made new (cf. Rev 21:5)» (4).

Også neste setning beskriver frelsen som nyskaping:

«Once subjected to the bondage of sin and decay (cf. Rom 8:21), it has now received new life while «we wait for new heavens and a new earth in which righteousness dwells» (2 Pt 3:13)» (4).

Ved å understreke at frelsen består i en *nyskaping* av verden, ønsker kanskje Paven å tydeliggjøre at frelsen ikke består i en befrielse *fra* skaperverket, noe som kan virke problematisk når målsetningen synes å være fremme vern av skaperverket. Når frelsen framstilles som noe som omfatter skaperverket i sin helhet, kan det også bidra til å knytte sammen håpet om en gjenopprettet natur og frelsesbudskapet.

Karakteristisk for disse bibelutlegningene i Pavens tale, der frelsen framstilles som nyskaping av verden, synes å være at den destruksjonen av den nåværende verden som nyskapingen tradisjonelt forutsetter, er tonet ned. I bibelverset forut for 2 Pet 3:13, det vil si 2 Pet 3:12 står det f.eks.: «mens dere venter på at Guds dag skal komme, og fremskynder den. Da skal himlene fortæres av ild og elementene brenne og smelte». Slike dommedagsbeskrivelser kunne tilsynelatende framstå som relevante beskrivelser av de tilstandene klimakrisa frambringer, men er altså her utelatt. Kan hende er dette fordi disse framstillingene kan signalisere at miljøkrisa inngår i Guds plan for skaperverket. Som jeg vil vise, ser det ut til at det sentrale imidlertid er å få fram at det er menneskenes *brudd* med Guds plan for skaperverket som har frambrakt miljøkrisa. Å arbeide for å motvirke miljøkrisa, er følgelig å forsøke å respektere den planen Gud skapte verden ut i fra.

At frelsen omfatter skaperverket i sin helhet, er ikke noe som er framhevet i de tidligere talene på verdens fredsdag. Der er frelsen beskrevet ut i fra et antroposentrisk perspektiv, og det er

gjerning forsoningsaspektet som framheves. Et karakteristisk eksempel på dette er følgende sitat fra 1986:

«The Christian faith has as its focus Jesus Christ, who stretches out his arms on the Cross in order to unite the children of God who were scattered (cf. *Jn* 11:52), to break down the walls of division, (cf. *Eph* 2:14), and to reconcile the peoples in fraternity and peace»<sup>85</sup>.

Pave Johannes Paul II's framstilling av frelsen i 1990 skiller seg altså noe fra tidligere talers framstillinger. Kan hende er dette en av grunnene til den omfattende bruken av bibelhenvisninger i dette avsnittet, da bibelhenvisningene markerer tilhørighet til tradisjonen, og signaliserer at de forestillingene som presenteres, har gjenklang i tradisjonen.

Gjennomgangen av kristendommens grunnfortelling avsluttes med at Paven som retor igjen gir seg til kjenne i teksten ved å direkte henvende seg til publikum:

«These biblical considerations help us to understand better *the relationship between human activity and the whole of creation*» (5).

Her innledes kapittelests siste tre avsnitt, der det mer eksplisitt beskrives hvordan den gjennomgatte grunnfortellingen kan være relevant i møte med miljøkrise. Sentralt i disse avsnittene er det å få fram at miljøkrise skyldes brudd på guds plan for skaperverket, og på naturens orden. På tross av at forbindelsen mellom grunnfortellingen og miljøkrise her gjøres mer eksplisitt, beskrives situasjonen fortsatt gjennom bilder. *Misbruket* av naturen beskrives f.eks. gjennom metaforen om *å snu ryggen til skaperens plan*:

«When man turns his back on the Creator's plan, he provokes a disorder which has inevitable repercussions on the rest of the created order» (5).

Uttrykket «å framprovosere uorden» er også her trolig en metafor for at den økologiske balansen i naturen endres av menneskelig inngripen. Det gjøres også bruk av besjeling for å få fram hvordan naturen påvirkes av menneskenes misbruk, både i bibelsitatet fra Hosaia 4:3:

«Therefore the land mourns and all who dwell in it languish, and also the beasts of the field and the birds of the air and even the fish of the sea are taken away» (5),

og i setningen:

---

<sup>85</sup> Johannes Paul II: "Peace is a value with no frontiers, north-south, east-west: Only one peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace 1 January 1986" (6). Desember 1985.

«The profound sense that the earth is “suffering” is also shared by those who do not profess our faith in God» (5).

Besjelingen av naturen bidrar til at naturen framstår som en moralsk aktør. Billedbruken får altså fram hvordan menneskets relasjon til naturen er en relasjon som kan sammenliknes med en mellom-menneskelig relasjon, og at medlidenheten man vil ha for et menneske som lider, også er en adekvat reaksjon når naturen lider. De sterkt ladete begrepene i setningen som omtaler dem som er skyld i naturødeleggelsene, får også fram at vårt forhold til naturen omfattes av moralens normer:

«Indeed, the increasing devastation of the world of nature is apparent to all. It results from the behaviour of people who show a callous disregard for the hidden, yet perceivable requirements of the order and harmony which govern nature itself» (5).

Som det framgår av sitatet over, er det sentralt å framstille naturen som ordnet. Det er nærliggende å fortolke den ordenen som det her vises til, som en henvisning til de mekanismene som styrer den komplekse interaksjonen mellom organismene i økosystemer. «Naturens orden» refererer altså her til en orden *i* naturen, og ikke bare til en moralsk lov.

Å referere til naturen eller tilværelsens orden er også noe som går igjen i mange av talene til verdens fredsdag. Men i de tidligere talene ble denne ordenen først og fremst framstilt som en *etisk* rettesnor, som regulerer mellommenneskelige relasjoner. Dette ser vi f.eks. i talen fra 1969 der det å arbeide for at denne ordenen respekteres og realiseres, knyttes til fredsarbeidet:

«This is so because Peace is security, Peace is order. A just and dynamic order, We add, which must continually be built up»<sup>86</sup>.

På verdens fredsdag i 1988, er det igjen fokus på naturens orden som en sosial-etisk rettesnor, og det er i historien og i samfunnet at denne ordenen kan avdekkes:

«Peace is not only the absence of conflict and war but "the fruit of an order written into human society by its Divine Founder " (Gaudium et Spes, 78). It is a work of justice, and for that reason it demands respect for the rights of every person and the fulfilment of corresponding duties. There is an intrinsic connection between the demands of justice, truth and peace (cf. Pacem in Terris, I and III).

---

<sup>86</sup> Paul VI: “The Promotion of Human Rights, the Way to Peace. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1969”. Desember 1968.



In accordance with this order, which is willed by the Creator, society is called upon to organize itself and to carry out its task at the service of man and the common good. The essential lines of this order can be examined by reason and recognized in historical experience. The modern development of the social sciences has enriched humanity's awareness of this order, despite all the ideological distortions and the conflicts which sometimes seem to obscure that awareness»<sup>87</sup>.

Den fornuftens orden som i tråd med Augustins formgivingstanke kommer til uttrykk i naturen selv, blir altså i de tidligere talene på verdens fredsdag primært framstilt som en etisk rettesnor som menneskene bør styre sine samfunn ut i fra. Også forestillingen om en slik universell etisk rettesnor har lange tradisjoner i den romersk katolske kirke, under betegnelsen «den naturlige lov». I Bibelen kommer en slik forestilling til uttrykk i Rom. 2:14-16, der Paulus uttaler at hedningene kjenner lovens krav i sitt hjerte. Det er Thomas Aquinas som er mest kjent for å ha utviklet denne forestillingen til en lære om den naturlige lov i den romersk katolske kirke. Men man finner denne forestillingen også utviklet i antikken, der den ble fastholdt av blant annet stoikerne, og den ble også tatt opp i romersk rettstenking<sup>88</sup>. Ser man på hvordan Thomas Aquinas utformer sin tenkning om en naturlig lov, ser man at denne tenkningen bygger på forestillingen om at skaperverket i sin helhet er preget av en rasjonell orden eller lov<sup>89</sup>. I likhet med Augustin mener Aquinas altså at Gud har skapt verden med sin fornuft, og at verden derfor er preget av en rasjonell orden. Også Aquinas hevder dermed at det ikke bare er menneskenes samvittighet, men også naturen som er preget med og skapt ut i fra en rasjonell orden.

Thomas Aquinas bygger sin fortolkning av forestillingen om en naturlig lov på Aristoteles' naturfilosofi og hans lære om naturens målrettethet. Alt i naturen utvikles mot et bestemt mål, ifølge Aristoteles. Iboende i et blomsterfrø, ligger f.eks. en plan om hvordan blomsten skal utvikles for å virkeliggjøre sin natur. Også mennesker utvikles mot å virkeliggjøre sin menneskenatur. Alle arter kan således klassifiseres ut i fra hva som er målet for dets utvikling. Aristoteles' klassifisering av naturens arter i et slikt system, ble videreført hos Aquinas, som uttrykk for hvordan verden var rasjonelt innrettet av Gud<sup>90</sup>. Aquinas så på verden som et

---

<sup>87</sup> Johannes Paul II: "Religious Freedom: Condition for Peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace 1 January 1988" (1). Desember 1987.

<sup>88</sup> Tranøy 2018: "Naturrett".

<sup>89</sup> Pope. 2005: 41

<sup>90</sup> Sløk 1980: 55f

hierarkisk ordnet system som strekker seg fra de laveste og enkleste former for organismer helt til den høyeste grad av fullkommenhet og visdom<sup>91</sup>. Den rasjonelle ordenen Gud har skapt verden ut i fra, omtales av Aquinas som Guds evige lov. Dyrene og naturen styres av denne loven gjennom sine instinkter. Men mennesket er på en særpreget måte regulert av denne loven<sup>92</sup>, da mennesket, i kraft av å være et fritt og rasjonelt vesen, selv må velge å handle i tråd med den. For mennesket er det å følge loven, et moralsk spørsmål. Å handle i tråd med sin natur, er derfor for menneskene ikke å følge sine instinkter, men å virkeliggjøre den grunnleggende moralske normen som alle mennesker dypest sett søker etter å oppfylle, nemlig å gjøre det gode og unngå det onde<sup>93</sup>.

Som jeg har vist, er det loven som en moralsk rettesnor for menneskene, som er i fokus i de tidligere talene til verdens fredsdag. I pave Paul VI's tale fra 1977 antydes det imidlertid at tilværelsen i sin helhet er omfattet av en slik fornuftig orden, da ordenen presenteres som en bestemmelse som ikke bare mennesket er regulert av:

«Peace does not generate itself, even though the deepest impulses of human nature tend towards Peace. Peace is order, and order is what everything, every reality, aspires to as its destiny and the justification for its existence. Order is a pre-established destiny and justification for existence»<sup>94</sup>.

På tross av at ordenen her ser ut til å framstilles som hele verdens bestemmelse, og således omfatter naturen, vises det ikke i talen fra 1977 til naturens økologiske balanse, eller naturlovene, ei heller til klassifiseringen av naturens arter, som tegn på denne ordenen. På hvilken *måte* den rasjonelle ordenen kommer til uttrykk i naturen, har vært sterkt omdiskutert; og kan hende er det en av grunnene til at dette aspektet av naturlovstenkningen ikke har vært framhevet i de tidligere talene<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> Syse 2007: 52

<sup>92</sup> Syse 2007: 129

<sup>93</sup> Pope 2005: 44

<sup>94</sup> Paul VI: "If you want peace, defend life. Message of his holiness Pope Paul VI for the celebration of the day of peace 1. January 1977". Desember 1976.

<sup>95</sup> Viggo Mortensen skriver for eksempel i antologien *Religion i krise II. Etiske og religionsfilosofiske problemer* at forsøket på å forklare hvordan naturvitenskapelige teorier som darwinismen kunne forenes med teologiens forståelse av naturen, som oftest resulterte i at teologien ikke forholdt seg til natvitenskapen i det hele tatt: «Udgangen på dilemmaet blev som hovedregel, at de slet ikke forholdt seg til hinanden, men man oprettede en diastase mellem subjekt og objekt, det indre og det ydre, mellem kvalitet og kvantitet. Metodisk gik de to videnskabsområder forskelligt frem; man oprettede en erkendelsesteoretisk dualism» (Mortensen 1980: 175).

Men når miljøkrisa i 1990 danner konteksten for framstillingen av tilværelsens orden, ser vi at dette er et motiv som igjen blir aktuelt. Hva i naturen som egentlig er uttrykk for denne «naturens orden», sies imidlertid ikke direkte i talen. Men det antydes, som jeg har vist, at «naturens orden» sikter til økologisk balanse, da miljøkrisa nettopp framstilles som at naturens orden ødelegges eller ikke respekteres. Kan hende kan økologien, og miljøbevegelsens fortolkning av den, ha inspirert framstillingen av hva som i paveuttalet i 1990 beskrives som uttrykk for naturens orden.

I den sekulære miljødiskursen finner man også forestillingen om at naturen innehar en orden som må respekteres. Utviklingen av den vitenskapelige økologien har vært viktig for hvordan denne ordenen forstås. Termen «økologi», samt mange av forestillingene som knyttes til økologien, kan føres tilbake til zoologen Ernst Haeckel (1834-1919)<sup>96</sup>. Termen «økologi» brukte Haeckel for å betegne vitenskapen som studerer relasjonen mellom organismer og deres omgivelser. Men, som Peter Coates gir uttrykk for i sin bok: *Nature*, foregriper allerede Darwin flere av de sentrale forestillingene i økologien. I *Artenes opprinnelse* beskriver Darwin hvordan arter innad i et økologisk samfunn bestående av kløver, bier, mus og katter virker sammen, og at populasjonen av én art er avgjørende for livsbetingelsene for de andre artene. Han omtalte relasjonene mellom disse artene med begrepet «web of life», og viste med det til hvordan planter og dyr er bundet sammen i komplekse relasjoner<sup>97</sup>. At mennesket må forstås som en integrert del av naturen, og således er innlemmet i «the web of life» var også noe som Darwins teorier la de avgjørende premissene for. På tross av at Darwin foregrep flere av forestillingene i økologien, påpeker Coates at det er forestillingene som utvikles på 1950-tallet av Eugene P. Odum og hans meningsfeller, som i størst grad preger hva folk flest forbinder med økologi i dag. Da videreutvikles forestillingen om økosystemer, som et fellesskap av organismer som er bundet sammen gjennom komplekse energistrømmer. Begrepene som ble brukt for å karakterisere dette systemet, var balanse, mangfold og samarbeid. Mennesket ser imidlertid ikke ut til å ha blitt ansett som en integrert del av systemet, men framstilles nå som en «disturbing agent», en som truer systemets balanse<sup>98</sup>.

Mange av disse forestillingene fra økologiens tidlige fase, er imidlertid forlatt i den vitenskapelige økologien i dag. Fra 1970-tallet av, ser man en postmoderne versjon av økologien utvikle seg, der det blir stilt spørsmålsteget ved forestillingen om balanse, orden og

---

<sup>96</sup> Coates 1998: 142

<sup>97</sup> Coates 1998: 139f

<sup>98</sup> Coates 1998: 143

en gitt retning for utviklingen. Man får mer fokus på hvordan også natur som ikke er under påvirkning av menneskelig inngripen er i konstant forandring, og at natur som overlates til seg selv ikke nødvendigvis vender tilbake til en tidligere balansetilstand, slik Odum hadde antatt. Man problematiserer mulighetene for å vite noe om hva som er naturens behov, og i hvilken retning utviklingen går. Økologien endrer sitt studieobjekt fra å studere et enkelt, statisk, repetitivt og universelt system til å studere et mangfoldig, midlertidig og komplekst system<sup>99</sup>.

På tross av at mange av ideene fra økologiens tidlige fase nå er forlatt, finner man igjen mange av disse forestillingene i dagens miljø-diskurs. Tarjei Rønnow tar i boka: *Saving Nature. Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion* for seg hva som preger natursynet i moderne miljøbevegelser i dag. Han refererer da til ulike studier av hvordan miljødiskursen utvikles på 1990-tallet. I følge sosiologen Bronislaw Szerszynskis studie, preges miljødiskursens natursyn av å framstille naturen som et helhetlig system som i utgangspunktet befinner seg i en harmoni-tilstand, men som nå er truet. Colleen Clements, som Rønnow også trekker fram, hevder derimot at forestillingen om at naturens tilstand i utgangspunktet er uforanderlighet eller harmoni, er en myte. Clement omtaler denne forestillingen med begrepet «stasi», og hun hevder forestillingen er en myte som stadig brer om seg, på tross av at dette ikke finner støtte fra naturvitenskapelig perspektiv. Hun påpeker at en slik uforanderlighetstilstand er en kunstig tilstand som kun vil kunne realiseres gjennom kontinuerlige inngrep og tilpasninger fra mennesker som ser på seg selv som utenfor det systemet de forsøker å opprettholde. Hun problematiserer dermed hvordan dette idealet brukes normerende i miljøetikken<sup>100</sup>.

Det kan altså se ut til at også Paven, i sin tale på fredsdagen, tar utgangspunkt i en slik forestilling om en økologisk balansetilstand som naturen vil befinne seg i, om den ikke var blitt forstyrret av menneskelig inngripen. Nå er det trolig *omfanget* av menneskets påvirkning på resten av naturen som er det påtrengende problemet talen ønsker å adressere, og som her karakteriseres som i strid med naturens orden. Bruken av begrepene orden, balanse, og harmoni brukes trolig for å formidle at de endringene som menneskeheten i dag forårsaker, er mer omfattende enn tidligere, og at dette kan ødelegge livsbetingelsene for menneskene og livet på jorda slik vi kjenner det. Men denne begrepsbruken kan like vel, som Colleen Clement argumenterer for, bidra til å spre en forestilling om at «det naturlige» er en

---

<sup>99</sup> Coates 1998: 186f

<sup>100</sup> Rønnow 2011: 200

uforanderlighetstilstand. Når Paven uttaler seg om naturens lover og ikke bare om etiske normer, vil det altså kunne oppstå konflikt mellom Vatikanets framstilling av naturens lover og naturvitenskapens framstilling av naturens lover. Og som jeg vil komme til bake til, er det noe uklart hvordan talen forholder seg til naturvitenskapen og en naturvitenskapelig forståelse av «naturens orden». Trolig er begrepene om orden, balanse og trusler mot balansen imidlertid nærliggende å gripe fatt i, i en kristen miljø-diskurs fordi de, som talen viser, så lett kan relateres til den kristne grunnfortellingen om tilværelsen i Edens hage, fallet og gjenopprettelsen, og således aktualiserer denne fortellingen.

I tillegg til balanse-forestillingen, har økologiens lære om den gjensidige avhengigheten mellom organismene innad i et økosystem, vært viktig som premissleverandør for moderne miljøetikk. Dette er f.eks. tydelig i den etikken som kan utledes av Arne Næss sin økosofi T. Arne Næss beskriver selv sitt filosofiske grunnsyn som inspirert av økologien. Han hevder at menneskets mulighet til å erkjenne hvordan alt henger sammen med alt i et gjensidig avhengighetsforhold, kan fremme menneskets intuitive erkjennelse av at alt liv på et grunnleggende plan er ett, og alle arter dermed i prinsippet har lik rett til utfoldelse<sup>101</sup>. Denne prinsipielle likestillingen innebærer ifølge Næss at mennesket ikke kan forsvare å ødelegge andre arters livsforhold dersom det ikke er helt nødvendig for å tilfredsstille fundamentale behov. Han viser også hvordan samspill mellom dyr og mellom arter innad i naturen kan være forbilledlige for mennesket og avviser at man nødvendigvis ender opp med sosialdarwinisme når man løfter fram samspillet i dyreverdenen som forbilledlig. Næss hevder tvert i mot at det er samarbeid og samliv til det felles beste som er karakteristisk for samspillet innad i økosystemer, og han hevder samtidens økologi støtter ham i dette<sup>102</sup>. Han løfter for eksempel fram hvordan økologien viser dyrs evne til å leve i symbiose med hverandre, blant annet gjennom spesialisering og ved å finne ulike nisjer. Økologiens avdekking av hvordan mennesket, liksom alle arter, lever i et gjensidig avhengighetsforhold, skaper ifølge Næss en mulighet for å utvide menneskets solidaritet og samhørighetsfølelse<sup>103</sup>. Næss presiserer imidlertid at mennesket har noen særtrekk som ikke må undervurderes, og at mennesket ikke kan kopiere dyrs adferd<sup>104</sup>. Noe av det han hevder særkjenner mennesket, er nettopp dets evne til å erkjenne hvordan de ulike artene er avhengig av hverandre, og at også andre arter har

---

<sup>101</sup> Næss 1999: 320

<sup>102</sup> Næss 1999: 328

<sup>103</sup> Næss 1999: 325

<sup>104</sup> Næss 1999: 327

selvrealiseringsbehov. Menneskets evne til å erkjenne at det ikke står i noen særstilling, gir, ifølge Næss, mennesket et spesielt ansvar overfor andre arter enn dem selv<sup>105</sup>.

Også i Pavens tale gripes det fatt i nettopp denne gjensidige avhengigheten, selv om Paven til forskjell fra Næss fastholder menneskets særegne stilling, jf. hvordan bare mennesket omtales som «overmåte godt». I uttalelsen om hva som karakteriserer naturens orden i kapittel III ser man hvordan den gjensidige avhengigheten trekkes fram:

«Today, the dramatic threat of ecological breakdown is teaching us the extent to which greed and selfishness – both individual and collective – are contrary to the order of creation, an order which is characterizes by mutual interdependence» (8).

Her kommer det klart fram hvordan skaperverkets orden både kan forstås som en etisk norm og som en orden som preger relasjonene i naturen. Når moralske kategorier som egoisme og grådighet brukes for å betegne brudd på skaperverkets orden, er det tydelig at ordenen her kan forstås som en etisk norm. Ved å karakterisere ordenen som en orden preget av gjensidig avhengighet, er imidlertid dette noe som også kan sies å prege relasjonene mellom alle organismer i naturen. Økologiens lære om alle organismers gjensidige avhengighet av hverandre, kan altså bidra til å underbygge forestillingen om at etikken har forbindelser til naturens orden.

På tross av at det flere steder antydes at skaperverkets orden også kommer til uttrykk i naturens verden, ser det ut til at et av hovedpoengene i talen i 1990, er å få fram at å respektere skaperverkets orden for menneskene er et spørsmål om moral. Som jeg har vært inne på, kommer dette fram når det er Adam og Evas manglende evne til å råde over skaperverket *med visdom og kjærlighet*, som forårsaker ødeleggelsen av «the existing harmony» og karakteriseres som et brudd på Guds plan for skaperverket. Likeledes kommer dette fram i sitatet jeg trakk fram fra kapittel tre, om at egoisme og grådighet er i strid med skaperverkets orden. Dette ser også ut til å være hovedkonklusjonen på talens første kapittel:

«People are asking anxiously if it is still possible to remedy the damage which has been done. Clearly, an adequate solution cannot be found merely in a better management or a more rational use of the earth's resources, as important as these may be. Rather, we must go to the

---

<sup>105</sup> Næss 1999: 325

source of the problem and face in its entirety that profound moral crisis *of which the destruction of the environment is only one troubling aspect*» (5).

Her kommer det fram at det å leve i tråd med skaperverkets orden for menneskene, ikke bare kan innebære å tilfredsstille sine behov så effektivt som mulig. Det er den moralen som ligger til grunn for menneskets livsførsel og påvirkning på naturen, som er avgjørende for om «balansen» kan gjenopprettes. Ved at Paven her beskriver det grunnleggende problemet vi står overfor som et moralsk problem, legitimerer han også sin egen rolle som en avgjørende stemme å lytte til i møtet med miljøkrisa.

Når miljøkrisa framstilles som et aspekt ved, eller symptom på, et mer omfattende moralsk problem, kan miljøkrisa også relateres til argumentasjonen som man finner i alle de tidligere talene på verdens fredsdag, nemlig argumentasjonen for at en genuin moralsk omvendelse er nødvendig for å løse utfordringene i dagens samfunn. Som jeg har vært inne på tidligere, gir mange av talene et motsetningsfylt bilde av samtida, ved dels å peke på positiv framgang i fredsarbeidet, får så å understreke hvordan samfunnet fortsatt er preget av synd, og at en moralsk omvendelse er nødvendig for at sann fred skal oppnås. En slik struktur kommer blant annet klart fram i pave Paul VI's tale fra 1976. Der listes det først opp en mengde trekk ved samfunnet som vitner om behovet for en moralsk omvendelse, før det konkluderes med å fastslå hvor splittet samfunnet fortsatt er:

«This is not the complete list of the negative factors eating away at the stability of Peace. Can we give the name peaceful to a world that is radically divided by irreconcilable ideologies».

Det som så fremmes som løsning på splittelsen i samfunnet, er moralsk omvendelse:

«More is needed. This is our message. It is necessary before all else to provide Peace with other weapons - weapons different from those destined to kill and exterminate mankind. What is needed above all are moral weapons»<sup>106</sup>.

Når miljøkrisa i talen fra 1990 framstilles som et symptom på en omfattende moralsk krise, underbygges altså poenget fra tidligere taler om at samfunnet fortsatt er preget av synd, og at uten moralsk omvendelse vil fredsarbeidet ikke lykkes. I talen på verdensdagen for fred i 1984 argumenteres det på tilsvarende måte:

---

<sup>106</sup> Paul VI: "The Real Weapons Of Peace. Message of His Holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1976". Desember 1975

«Yes, war is born from the sinful heart of man, ever since the jealousy and violence that filled the heart of Cain when he met his brother Abel, according to the ancient biblical narrative

[...]

The re-establishment of peace would itself be of short duration and quite illusory if there were not a true change of heart»<sup>107</sup>.

Det kan altså se ut til at pave Johannes Paul II bygger opp argumentasjonen for miljøengasjement, ut i fra samme struktur som i tidligere taler, og framhever at en moralsk vekking er nødvendig for å møte miljøkrisa. Overskriften på kapittel to: «The ecological crisis: a moral problem», gir signal om at en slik tilnærming er sentral.

## **Kapittel II «The ecological crisis: a moral problem»**

Kapittel to fokuserer på hva den moralske krisa vi står overfor, består i, og hvordan den kommer til uttrykk. Ved å peke på det moralsk problematiske i hvordan vi i dag forholder oss til våre naturomgivelser, underbygges påstanden om at miljøkrisa følger av en moralsk krise.

Stilistisk ser det ut til at argumentasjonen i dette kapittelet ikke i samme grad som i første kapittel, presenteres gjennom et poetisk språk. Bruk av metaforer er mindre dominerende i dette kapittelet, og framfor å argumentere ut i fra billedspråk hentet fra kristen tradisjon, hentes det her «bevis» fra naturvitenskapen for å dokumentere at miljøkrisa er et faktum. Det argumenteres også ved å vise til utfordringer miljøkrisa skaper i samfunnslivet. Bruken av moralsk vurderende begreper er imidlertid omfattende i dette kapitelet, noe som bidrar til å iscenesette Pavens rolle som moralsk autoritet.

Åpningen av kapittelet illustrerer hvordan innfallsvinkelen nå er å framlegge saklige «bevis» for påstanden om at miljøkrisa er et moralsk problem:

«Certain elements of today's ecological crisis reveal its moral character. First among these is...» (6).

---

<sup>107</sup> Johannes Paul II: "From a new heart, peace is born. Message for the celebration of the World day of Peace 1 January 1984" (2). Desember 1983.



Det første «beviset» som framlegges, kan forstås som argument for at miljøkrisa skyldes umoral, og at det dermed er utilstrekkelig å møte miljøkrisa med videreutvikling av vitenskap og teknologi. Umoralen det her pekes på, kan fortolkes som en form for hybris. Det er den ukritiske og uansvarlige implementeringen av vitenskapelige framskritt som kritiseres:

«the *indiscriminate* application of advances in science and technology» (6).

Argumentet underbygges ved å vise til at det nettopp er en «overdreven og ukritisk tiltro» til vitenskap og teknologi som har forårsaket miljøkrisa:

«it is now clear that the application of these discoveries in the fields of industry and agriculture have produced harmful long-term effects» (6).

Hvor omfattende disse skadelige «bivirkningene» er, utbroderes i neste avsnitt:

«The gradual depletion of the ozone layer and the related “greenhouse effect” has now reached crisis proportions [...] The resulting meteorological and atmospheric changes range from damage to health to the possible future submersion of low-lying lands» (6).

Paven bruker altså her begreper hentet fra naturvitenskapen for å beskrive naturen og tilstanden den befinner seg i. Paven understøtter også sin argumentasjon ved å vise til økologiens lære om økosystemer:

«This has led to the painful realization that we cannot interfere in one area of the ecosystem without paying due attention both to the consequences of such interference in other areas and to the well-being of future generations» (6).

Ved å hente «bevis» fra naturvitenskapen for at industriutviklingen har vist seg å få fatale følger, underbygges påstanden om at miljøkrisa skyldes hybris. Miljøkrisas realitet fungerer altså som bevis på at menneskene overvurderte sine evner, da de implementerte teknologiske nyvinninger uten at de forutså de alvorlige følgene dette kunne få. Implisitt fungerer dette også som argument for at det er moralsk uforsvarlig å møte miljøkrisa, kun ved hjelp av vitenskap og teknologi.

Paven er imidlertid ikke entydig negativ til hva vitenskapelig og teknologisk utvikling har brakt med seg av goder. Ved å anerkjenne den vitenskapelige og teknologiske framgangens positive sider, kan Paven signalisere at tilnærmingen til miljøkrisa som her forfektes ikke har preg av å være en nostalgisk romantisering av det førindustrielle samfunnet, noe enkelte

miljøbevegelser har blitt anklaget for. Kan hende ønskes det også å signalisere nærhet til tradisjonen, da nettopp menneskets evne til å kontrollere naturen gjennom teknologi og vitenskap har blitt betraktet som et aspekt ved menneskets særegne stilling i kristen tradisjon, og et ledd i oppdraget om å legge jorden under seg<sup>108</sup>. At denne tradisjonen anerkjennes, signaliseres gjennom et innslag av billedspråk som beskriver menneskets vitenskapelige og teknologiske framskritt som menneskets «deltagelse i Guds skapelse av verden» og som et «ærefult kall»:

«Many recent discoveries have brought undeniable benefits to humanity. Indeed, they demonstrate the nobility of the human vocation to participate *responsibly* in God's creative action in the world» (6).

Bruken av moralsk vurderende begreper, og kursivering av disse, bidrar til å få fram at det ikke er vitenskapelig og teknologisk utvikling og beherskelse av naturen som i seg selv er problemet, men måten dette gjøres på. Ved å kursiveres adverbet «*responsibly*», kommer det altså fram at det er først når vitenskapelige funn anvendes på en *ansvarlig* måte, at de kan vurderes positivt, som deltagelse i Guds skaperhandling. Dermed underbygges også her argumentasjonen om at problemet vi står overfor, er et moralsk problem.

Det kritiske behovet for at vitenskapelig utvikling følges av etisk ansvarlighet, underbygges også mot slutten av kapittelet ved å beskrive utviklingen innen bioteknologien som bekymringsfull. Her modereres ikke den bekymrede holdningen ved å trekke fram positive sider som genteknologien har brakt, og kan bringe, med seg. Fokuset holdes hele tiden på den potensielt kritiske trusselen genteknologien kan utgjøre:

«We are not yet in a position to assess the biological disturbance that could result from indiscriminate genetic manipulation and from the unscrupulous development of new forms of plant and animal life, to say nothing of unacceptable experimentation regarding the origins of human life itself» (7).

Fortsatt er det den moralsk uforvarlige anvendelsen av genteknologisk forskning som direkte kritiseres her, gjennom bruk av sterkt ladete og moralsk vurderende begreper som «indiscriminate», «unscrupulous» og «unacceptable experimentation», men samtidig formidles implisitt en generelt kritisk holdning til genteknologisk forskning, da den kun

---

<sup>108</sup> Se redegjørelsen for prinsippet om: «universal destination of goods» som er et sentralt prinsipp i katolsk sosiallære og omhandler menneskets rett til å høste, eie og forvalte naturressursene. Mer om dette på side 70

beskrives med negative fortegn. Ikke minst bidrar avsnittets siste setning om at genteknologien potensielt sett kan lede menneskeheten mot: «the very threshold of self-destruction» (7) til at genteknologi først og fremst framstår som en trussel.

Det som sies å være den mest alvorlige indikasjonen på at det er en moralsk krise som ligger til grunn for miljøkrisa, er «the lack of *respect for life*» som kommer til uttrykk i dagens samfunn. Symptomene som i første rekke trekkes fram på denne manglende respekten, er at hensyn til produksjon og til økonomisk vinning settes høyere enn hensynet til «the dignity of workers», og «the good of individuals and even entire peoples». Et slikt misbruk bunner ifølge uttalelsen i:

«an unnatural and reductionist vision which at times leads to a genuine contempt for man» (7).

Her ser det altså ut til at det ikke bare er en manglende etterlevelse av noen allmenne normer som er problemet, men at selve virkelighetsbildet som ligger til grunn for moralen, er problematisk.

At begrepet «unaturlig» her velges for å beskrive et virkelighetsbilde som kan kjennes på at det er egennyttens som veier tyngst, skyldes kanskje at Paven her vil tydeliggjøre at en etikk fundert på «naturens orden» og inspirert av økologiens lære om gjensidig avhengighet, ikke her skal forstås som en sosialdarwinistisk etikk.

Som det framgår av de utvalgte sitatene, er det i første rekke den manglende respekten for menneskeverdet, som trekkes fram som tegn på den moralske krisen. I neste avsnitt er det imidlertid misbruket av naturen som kritiseres. At behandlingen av naturen i seg selv er moralsk forkastelig, kommer igjen til uttrykk gjennom den ladede begrepsbruken. Misbruket av naturen beskrives som «uncontrolled destruction» og «reckless exploitation». Det er imidlertid hensynet til menneskene som helt eksplisitt framstilles som begrunnelsen for at misbruket må opphøre:

«It should be pointed out that all of this [...] is ultimately to mankind's disadvantage» (7).

Avsnittet som omhandler den potensielle trusselen genteknologien drar med seg, går også an å lese som et eksempel på en praksis der nettopp en manglende «respekt for livet» ikke i tilstrekkelig grad respekteres. Da også manipulasjon med plante- og dyreliv her problematiseres, vil følgelig «respekt for livet» omfatte liv i naturen og ikke bare

menneskeliv. Men som jeg trakk fram, er det også i dette avsnittet trusselen mot menneskeheten som settes opp som det avgjørende argumentet.

På tross av at det i første kapittel så ut til å være sentralt å få fram at også naturen må omfattes av moralens normer, ser det altså her ut til å være sentralt å markere avstand til en sosialdarwinistisk etikk, og tydeliggjøre at det hierarkiske forholdet mellom menneskene og livet for øvrig fastholdes. Dette kommer tydelig fram når samfunnets mest grunnleggende moralske norm skal konkretiseres:

«Respect for life, and above all for the dignity of the human person, is the ultimate guiding norm for any sound economic, industrial or scientific progress» (7).

Her kommer det også tydelig fram at Paven tar avstand fra et menneskesyn lik det man finner i deler av miljøbevegelsen, der ikke menneskene tilkjennes en særegen verdi. På tross av at det her synes sentralt å få fram at etikken fortsatt er antroposentrisk fundert, er det likevel nytt at «respect for life» her ikke *bare* framstilles som synonymt med å respektere menneskeverdet, men som noe mer omfattende, som det i denne sammenhengen er nærliggende å tolke som en respekt for alt liv i naturen. Enda tydeligere kommer dette fram av setningen som fungerer som konklusjon på kapittelet:

«no peaceful society can afford to neglect either respect for life or the fact that there is an integrity to creation» (7).

Også i flere av de tidligere talene på verdensdagen for fred har temaet «respekt for livet» blitt tatt opp som en grunnleggende verdi i fredsarbeidet. I 1977 var dette selve hovedtematikken til talen, som hadde overskriften: «If You Want Peace, Defend Life». Men gjennomgående i hele denne talen, var det at respekten for livet gjaldt menneskeliv. Kun praksiser som truer menneskelivet, som militær opprustning, organisert kriminalitet og abort, ble trukket fram, mens natur- og miljøødeleggelser ikke ble nevnt. Det var også menneskelivets hellighet og verdighet som ble lagt fram som grunnlaget for denne normen om at livet må vernes om:

«And even for those who do not have this good fortune of admitting the protecting and vindicating hand of God upon all human beings, this same sense of the sacred - that is, the

untouchable and inviolable element proper to a living human existence - is and must be something sensed by virtue of human dignity»<sup>109</sup>.

I 1990 fokuseres det også på menneskeverdet, men som jeg har vist, innbefatter respekt for livet nå også å verne om «skaperverkets integritet».

I kapittel to spesifiseres det ikke hvilke deler av argumentasjonen som er rettet mot en publikumsposisjon bestående av kristne, og hvilke deler som primært er rettet mot ikke-kristne. Men det at det i langt mindre grad enn i første kapittel argumenteres ut i fra spesifikt kristne forestillinger, bidrar til at henvendelsen framstår som rettet mot allmennheten som sådan. Men som jeg har vist, kan det se ut til at Paven flere steder i kapittel to ønsker å markere tilhørighet til kristen tradisjon, ved f.eks. å markere at etikken fortsatt er antroposentrisk fundert, og at argumentasjonen knytter an til begreper som også har vært sentrale i tidligere taler, som «respekten for livet», «menneskeverd» og nødvendigheten av at løsninger på samfunnets utfordringer funderes på et tydelig moralsk fundament.

### **Kapittel III: «In search of a solution»**

Som denne overskriften signaliserer, rettes fokus nå på hvilke samfunnsmessige tiltak som må til for å unngå et økologisk sammenbrudd. Kapittelet består av fire avsnitt der de to første tar for seg hvilke overordnede normer tiltakene må baseres på, mens de to siste i større grad konkretiserer hvordan verdiene kan settes ut i praksis.

Formmessig ser det ut til at den poetiske språkbruken er mest framtrædende i kapittelets to første avsnitt. I overskriften utnyttes bokstavrimet i «search» og «solution» for å skape en vakker klang. Første avsnitt, som omhandler tilværelsens ordnethet, ser også ut til å være komponert slik at språkets estetiske form utnyttes. For eksempel er det satt inn en anafor i første setning som bidrar til at språket gis et poetisk preg. Språkets rytme utnyttes også ved at både setningens første og siste frase har en treleddet struktur:

«Theology, philosophy and science all speak of a harmonious universe, of a «cosmos» endowed with its own integrity, its own internal, dynamic balance» (8).

---

<sup>109</sup> Paul VI: "If you want peace, defend life. Message of his holiness Pope Paul VI for the celebration of the day of peace 1. January 1977". Desember 1976.

På den måten understreker den språklige utformingen det innholdsmessige budskapet om at tilværelsen er preget av en harmonisk orden.

Som det framgår av sitatet, er også her bildet: «naturens orden» sentralt. At naturvitenskapen trekkes inn som vitne på at naturen er ordnet, bekrefter det som ble antydnet i introduksjonen, at naturens orden er noe som kommer til uttrykk i naturen selv. Og ved å trekke inn naturvitenskapen, blir det nærliggende å forstå sitatet dit hen at naturlovene generelt ansees som uttrykk for denne ordenen. Bruken av begrepet «dynamic balance» gir også konnotasjoner til økologiens lære om balanserte økosystemer, slik at mekanismene i dette samspillet også kan forstås som tegn på denne orden. I sitatet framstilles det også som om naturens ordnet-het innebærer at naturen innehar «integritet». Dermed brukes naturens orden her som et implisitt argument for at naturen har en egenverdi som må respekteres. Dette tematiseres videre i neste del av avsnittet, der Paven igjen trer fram som en moralsk autoritet som taler om naturens orden som en moralsk norm:

*«This order must be respected. The human race is called to explore this order, to examine it with due care and to make use of it while safeguarding its integrity» (8).*

Bildet som her tegnes av Paven kan synes å stå i strid med hva kapitteloverskriften signaliserer. Innholdsmessig signaliserer overskriften "In search of a solution" en ydmyk holdning, at løsningene som skisseres kun er foreløpige forslag. Måten forslagene i dette og neste kapittel legges fram på, underbygger imidlertid ikke denne ydmyke holdningen. Her presenteres forslagene som klare instruksjoner på hvordan ansvarshavere bør handle. Og som jeg her har vist, tar Paven rollen som moralsk autoritet allerede i første avsnitt.

I neste avsnitt trekkes det inn et bilde for å karakterisere skaperverket, som ikke er tatt i bruk i talen tidligere. Bildet som her brukes for å omtale naturen, er «*vår felles arv*»:

*«On the other hand, the earth is ultimately a common heritage, the fruits of which are for the benefit of all» (8).*

Her er det naturens verdi som felles livsgrunnlag som betones. Dette bildet knyttes det an til når det i dette avsnittet og videre fokuseres på rettferdsaspektet i miljøsaken. Kampen for rettferdig fordeling av godene i verden er noe som har vært en sentral del av katolsk

sosiallære på 1900 tallet<sup>110</sup>. Prinsippet om «Universal destination of goods», eller «Godenes allmennbestemmelse», som er den norske oversettelsen av begrepet, er et relevant prinsipp i den katolske sosiallæren, som denne rettferdsargumentasjonen ofte bygger på.

Prinsippet om «Universal destination of goods» bygger på en forestilling som kommer til uttrykk i skapelsesberetningen i 1. Mos 1:28 - 30 om at Gud skjenker jorda og dens frukter til alle mennesker<sup>111</sup>. I den moderne katolske sosiallæren knyttes det an til dette prinsippet både i argumentasjonen for at verdens ressurser bør være rettferdig fordelt, og i forsvaret av retten til privat eiendom. Naturen som ressurs og felles arv er altså noe som har vært tematisert i sosiallæren lenge før miljøsaken ble aktuell. I *Rerum Novarum* (1891), som vanligvis regnes som den første encyklikaen i moderne katolsk sosiallære, brukes prinsippet inn i en argumentasjon for privat eiendomsrett. Pave Leo XIII var svært kritisk til sosialismens kollektivism, og i opposisjon til denne argumenterer han for at retten til privat eierskap er en del av den naturlige lov:

«Hence, man not only should possess the fruits of the earth, but also the very soil, inasmuch as from the produce of the earth he has to lay by provision for the future. Man's needs do not die out, but forever recur; although satisfied today, they demand fresh supplies for tomorrow. Nature accordingly must have given to man a source that is stable and remaining always with him, from which he might look to draw continual supplies. [...]

Moreover, the earth, even though apportioned among private owners, ceases not thereby to minister to the needs of all, inasmuch as there is not one who does not sustain life from what the land produces. Those who do not possess the soil contribute their labor; hence, it may

---

<sup>110</sup> «Moderne katolsk sosiallære» benyttes gjerne som betegnelse på en rekke sentrale dokumenter fra Vatikanet fra det siste århundret, som omhandler sosiale spørsmål. Det finnes ingen fast etablert og avgrenset kanon, men det er en rekke verk som det er vanlig å regne som sentrale i denne tradisjonen, blant annet encyklikaene *Rerum Novarum* (1891) av pave Leo XIII, *Mater et Magistra* (1961) og *Pacem in terris* (1963) av pave Johannes XXIII, *Populorum progressio* (1967) av pave Paul VI, *Lagorem excercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) og *Centimus Annus* (1991) av pave Johannes Paul II, samt konsiltekstene *Dignitatis humane* og *Gaudium et spes* fra 1965. Flere andre tekster utgitt av Vatikanet tas også ofte med, men det er altså ingen fast avgrenset kanon (Se f.eks. Himes [Red.] 2005: s. 4, Heiene 2012: s. 199-206, Hornsby-Smith 2006: s. 94). I 2004 ga Det pavelige råd for rettferd og fred ut et kompendium om den katolske sosiallæren som også regnes som et sentralt dokument i framstillinger av den katolske sosiallæren. Noen framstillinger inkluderer også enkelte dokumenter fra andre sentrale kirkelige institusjoner som omhandler sosiale spørsmål, som bl.a. hyrdebrevene: «Puebla. Preferential option for the poor» fra den Latin-Amerikanske konferansen av katolske biskoper i 1979, og «The Challenge of Peace» (1983) og «Justice for All» (1986) fra den amerikanske konferansen av katolske biskoper. «Moderne katolsk sosiallære» refererer altså til offisielle dokumenter fra det kirkelige hierarkiet og må skilles fra det som går under betegnelsen «katolsk sosial tenkning» eller «catholic social thought», som er en langt bredere betegnelse (Himes 2005: 3).

<sup>111</sup> Pontifical Council for Justice and Peace: *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (171). 29. Juni 2004.

truly be said that all human subsistence is derived either from labor on one's own land, or from some toil, some calling, which is paid for either in the produce of the land itself, or in that which is exchanged for what the land brings forth.

[...] Here, again, we have further proof that private ownership is in accordance with the law of nature»<sup>112</sup>.

Menneskets fullstendige avhengighet av naturens ressurser, framheves i denne argumentasjonen, og brukes altså her som et argument for at det er i tråd med naturens lov at mennesket har rett til å eie og utnytte naturen og dens ressurser. Dette synet på naturen som menneskets eiendom og rettmessige livsgrunnlag, er altså sentralt i hele den moderne katolske sosiallære. Et viktig aspekt ved dette bildet av naturen, som også framheves i *Rerum Novarum*, er at naturen ikke bare er det enkelte menneskets eiendom, men at menneskeheten i sin helhet er gitt naturen. Dette felles eierskapet til naturen, setter klare føringer for hvordan naturressursene kan forvaltes, da det impliserer at godene må deles rettferdig. I *Rerum Novarum* kommer dette til uttrykk i avsnitt 22, der det understrekes at på tross av at mennesket har rett til privat eiendom, har det ikke rett til å forvalte den kun ut i fra egne behov, men den må forvaltes til fellesskapets beste:

«Private ownership, as we have seen, is the natural right of man, and to exercise that right, especially as members of society, is not only lawful, but absolutely necessary. "It is lawful," says St. Thomas Aquinas, "for a man to hold private property; and it is also necessary for the carrying on of human existence". But if the question be asked: How must one's possessions be used? - the Church replies without hesitation in the words of the same holy Doctor: "Man should not consider his material possessions as his own, but as common to all, so as to share them without hesitation when others are in need"»<sup>113</sup>.

Selv om mennesket har rett til privat eiendom er det altså et sentralt aspekt ved prinsippet om «godenes allmennbestemmelse» at alle har den samme retten til naturens ressurser. Når pave Paul VI argumenterer for at rettferdig fordeling er avgjørende for «authentic human development» i encyklikaen *Populorum Progresso* i 1967, er det dette aspektet som vektlegges:

---

<sup>112</sup> Leo XIII: *Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor* (7-9) 15. mai 1891

<sup>113</sup> Leo XIII: *Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor* (22). 15. mai 1891



«23. "He who has the goods of this world and sees his brother in need and closes his heart to him, how does the love of God abide in him?" (21) Everyone knows that the Fathers of the Church laid down the duty of the rich toward the poor in no uncertain terms. As St. Ambrose put it: "You are not making a gift of what is yours to the poor man, but you are giving him back what is his. You have been appropriating things that are meant to be for the common use of everyone. The earth belongs to everyone, not to the rich." (22) These words indicate that the right to private property is not absolute and unconditional»<sup>114</sup>.

Det er altså en lang tradisjon i den katolske sosiallæren for at naturen må forvaltes til det felles gode. Men at forvaltningen ikke bare skal gjøres til beste for alle mennesker, men også ut i fra respekt for naturens integritet, j.f. kapittel II i Pavens tale på verdensdagen for fred i 1990, er nytt med miljøkrisa som kontekst. Her i kapittel III ser det imidlertid ut som det er den tradisjonelle antroposentriske rettferdsargumentasjonen som dominerer.

Som det framgår av argumentasjonen videre, brukes bildet av naturen som felles arv som begrunnelse for rettferdig fordeling:

«In the words of the Second Vatican Council, «God destined the earth and all it contains for the use of every individual and all peoples» (*Gaudium et Spes*, 69). This has direct consequences for the problem at hand. It is manifestly unjust that a privileged few should continue to accumulate excess goods, squandering available resources, while masses of people are living in conditions of misery at the very lowest level of subsistence» (8).

Avsnittet begynner altså med å sitere teksten fra det andre vatikankonsil *Gaudium et Spes* (1965). Sitatet er hentet ut i fra avsnittet om sosio-økonomiske prinsipper, og handler nettopp om at eiendomsretten begrenses av prinsippet om «universal destination of goods»:

«69. God intended the earth with everything contained in it for the use of all human beings and peoples. Thus, under the leadership of justice and in the company of charity, created goods should be in abundance for all in like manner (8). Whatever the forms of property may be, as adapted to the legitimate institutions of peoples, according to diverse and changeable circumstances, attention must always be paid to this universal destination of earthly goods. In using them, therefore, man should regard the external things that he legitimately possesses not

---

<sup>114</sup> Paul VI: *Populorum Progresso. Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples* (23) 26 mars 1967.

only as his own but also as common in the sense that they should be able to benefit not only him but also others (9) <sup>115</sup>».

Rettferdig fordeling ble altså framhevet i denne konsilteksten. Hornsby-Smith tar i boka *Catholic social thought* for seg hvordan katolsk rettferdstenkning utvikles på 1900tallet, og omtaler da nettopp teksten *Gaudium et Spes* som en av tekstene det fremvoksende «social justice paradigme» bygger videre på <sup>116</sup>. Hornsby-Smith mener at man ser en endring av hvordan rettferd forstås og argumenteres for, i katolsk tenkning på 1900tallet. Inspirasjonen fra frigjøringssteologien trekkes fram som en viktig premissleverandør for denne endringen. Noe av det Hornsby-Smith trekker fram som nytt med rettferdsargumentasjonen i dette framvoksende paradigmet, er at rettferd behandles som et strukturelt problem. Urettferdige sosio-økonomiske systemer beskrives som strukturell synd, og frigjøring fra disse framheves som sentralt. Rettferdighet beskrives som gjenoppretting av de rette relasjonene til Gud og til nesten, og nødvendigheten av å lytte til, og løfte fram de fattiges perspektiv framheves. Prinsippet og slagordet: «preferential option for the poor» gir uttrykk for nettopp dette <sup>117</sup>.

Hornsby-Smith skriver om hvordan en slik rettferdsargumentasjon er mer kontroversiell enn fokuset på barmhjertighet og velgjørenhet, som den katolske kirke har lang tradisjon for å vektlegge betydningen av, da kampen for sosial rettferdighet i større grad berører politiske spørsmål og vil kunne skape konflikt med samfunnslag som har interesse av at samfunnsordningen ikke endres. I offisielle uttalelser har også kirken vært svært forsiktig med å konkretisere de politiske konsekvensene av rettferdsargumentasjonen, skriver Hornsby-Smith <sup>118</sup>. Mange frigjøringssteologer har også kritisert Paven og kirkens maktsentrum for i for stor grad å forsvare status quo, og ikke i tilstrekkelig grad gå inn for å snu maktstrukturene i samfunnet <sup>119</sup>. Spenningen mellom frigjøringssteologien og pavestolen har til tider vært stor. Men Hornsby-Smith mener man likevel kan se endringer i rettferdsretorikken som kommer til uttrykk i flere av Vatikanets offisielle uttalelser etter Det andre vatikankonsil, og trekker i den forbindelse blant annet fram encyklikaen *Sollicitudo Rei Socialis* fra 1987 der «strukturell synd» ble anerkjent som et samfunnsproblem, og forskjellen mellom fattig og rik,

---

<sup>115</sup> Det annet vatikankonsil: *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Gaudium et Spes.* (69) 7. Desember 1965.

<sup>116</sup> Tekstene fra den Latin-Amerikanske konferansen av katolske biskoper i 1968 og 1979 trekkes også fram som sentrale premissleverandører for dette paradigmet (Hornsby-Smith 2006: 112).

<sup>117</sup> Hornsby-Smith 2006: 112f

<sup>118</sup> Hornsby-Smith 2006: 16

<sup>119</sup> Hornsby-Smith 2006: 50

undertrykker og undertrykket, ble behandlet som en strukturell konflikt, og ikke bare som resultat av individuell synd<sup>120</sup>.

I talen på verdensdagen for fred i 1990 kan man også se at elementer av denne tenkningen preger rettferdsretorikken i teksten. Den påfølgende setningen i talen lyder f.eks. som følger:

«Today, the dramatic threat of ecological breakdown is teaching us the extent to which greed and selfishness – both individual and collective – are contrary to the order of creation, an order which is characterized by mutual interdependence» (8).

Innskytelsen om at grådighet og egoisme både kan forstås som noe som preger individet og *kollektivet*, eksemplifiserer hvordan noen av disse ideene er tatt opp også i de offisielle paveuttalelsene. Mer utførlig utdypes en slik rettferdsretorikk i talens kapittel fire, der avsnittet som omhandler dette, innledes med å slå fast følgende:

«It must also be said that the proper ecological balance will not be found without directly addressing the structural forms of poverty that exist throughout the world» (11).

I kapittel tre består de to siste avsnittene av oppfordringer og formaninger om hvordan de overordnede prinsippene adressert i første del av kapittelet kan settes ut i praksis. Også her trekkes det fram at eksisterende strukturer ikke er hensiktsmessige for å møte dagens utfordringer:

«the existing mechanisms and bodies are clearly not adequate for the development of a comprehensive plan of action» (9).

Det oppfordres til å styrke samarbeidet mellom stater, til å implementere internasjonale klimamål, og til å gjøre nødvendige sosio-økonomiske justeringer. Det konkretiseres imidlertid ikke hva disse justeringene kan innebære. I siste avsnitt oppfordres det også til at retten til et trygt miljø bør inkluderes i menneskerettighetene. Måten forslagene i de to siste avsnittene av kapittelet presenteres på, forsterker bildet av Paven som et moralsk overhode. Tiltakene presenteres ikke som mulige forslag, men som klare instruksjoner:

«The right to a safe environment is ever more insistently presented today as a right that must be included in an updated Charter of Human Rights» (9).

---

<sup>120</sup> Horsnby-Smith 2006: 110

## Kapittel IV: «The urgent need for a new solidarity»

Dette kapittelet er på ca. halvannen side, og består av ni avsnitt. Hovedtematikken i kapittelet er å drøfte hvordan det å finne løsninger på miljøkrisa forutsetter en moralsk vekking. Dette adresseres gjennom å sette fokus på en rekke ulike samfunnsforhold der det er behov for at en endret moralsk bevissthet settes ut i praksis slik at samfunnsstrukturene endres. At en moralsk vekking innebærer endrede samfunnsforhold, og ikke bare endrede holdninger, kommer dermed tydelig til uttrykk.

Som det framgår av overskriften, er det «solidaritet» som er den normen som her holdes fram som overordnet. «Solidaritet» regnes som et grunnleggende prinsipp i den katolske sosiallæren<sup>121</sup>. I Gunnar Heienes drøfting av den katolske sosiallære i boka *Hellig Uro* fra 2012, trekker han fram hvordan solidaritet ble framhevet allerede i *Rerum Novarum* (1891), men da under betegnelsen «vennskap»<sup>122</sup>. Han skriver også at prinsippet er nært bundet sammen med prinsippet om «common good». «Common good» kan oversettes med «det felles gode», og hos Thomas Aquinas var dette et prinsipp som det var avgjørende at fyrsten la til grunn for sitt styre av samfunnet. Det felles gode og det gode for enkeltmennesket er hos Thomas Aquinas ikke løsrevet fra hverandre. Det felles gode forstås altså ikke som et kompromiss mellom ulike interesser og rettigheter, som er i konflikt med hverandre. Det felles gode og det som er godt for mennesket, er nemlig dypest sett det samme, nemlig å leve i tråd med dydene, og søke fellesskap med Gud<sup>123</sup>. Hornsby- Smith skriver om prinsippet «common good», at det bygger på anerkjennelsen av menneskets avhengighet av hverandre,

---

<sup>121</sup> I Hornsby-Smith's bok *An introduction to Catholic social thought* beskrives «solidaritet» som ett av seks nøkkelpinsipper i katolsk sosial tenkning. De andre prinsippene som holdes fram er «human dignity», «common good», «subsidiarity», «preferential option for the poor» og «preferential option for non-violence». Hornsby-Smith skriver at det er bred enighet om disse seks prinsippene i en rekke nyere utgivelser (Hornsby-Smith 2006: 104). I utgivelsen: *Compendium of the Social Doctrine of the Church* utgitt av "Pontifical Council for Justice and Peace" i 2004 listes også solidaritet opp som ett av de sentrale prinsippene i katolsk sosiallære. De andre prinsippene som der trekkes fram, er "the principle of the common good", "the universal destination of goods", "the principle of subsidiarity" og "participation" (Pontifical Council for Justice and Peace: "Compendium of the Social Doctrine of the Church" 2004).

<sup>122</sup> Heiene 2012: 209

<sup>123</sup> Heiene 2012: 208

og han viser til hvordan *Gaudium et Spes* (1965) beskrev «common good» som summen av forutsetninger som skal til for at individer og grupper kan virkeliggjøre sin bestemmelse<sup>124</sup>.

Prinsippet om «solidaritet» må altså sees i sammenheng med denne forståelsen av at enkeltindividets mål ikke kan løsrives fra fellesskapets mål. Gunnar Heiene skriver at solidaritetsprinsippet gradvis har fått en stadig videre betydning, og at det nå både kan forstås som en individuell etisk holdning og som noe som kan komme til uttrykk gjennom samfunnsstrukturene. Han viser i den forbindelse til hvordan solidaritet i *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) ble framholdt som motvekten til det som fikk betegnelsen «syndige» og nedbrytende strukturer, og det ble framhevet at solidaritet ikke er en vag følelse av medlidenhet for mennesker som lever under dårlige forhold, men at det er en fast og varig avgjørelse om å forplikte seg selv på å realisere det felles gode<sup>125</sup>. Hornsby-Smith skriver om solidaritetsprinsippet, at det ble spesielt framhevet av Johannes Paul II som en reaksjon på den liberalistiske kapitalismens individualisme<sup>126</sup>. Det ser altså ut til at forståelsen av solidaritet også preges av det Hornsby-Smith omtalte som det framvoksende «social justice-paradigm» der katolsk samfunnsstenkning i større grad enn tidligere uttaler seg om samfunnsstrukturer og politiske spørsmål, framfor å primært fokusere på individets holdninger og verdier.

Også i de tidligere talene til Verdensdagen for fred, holdes solidaritet fram som ideal og som en forutsetning for fred. Men vel så sentralt i disse uttalelsene er begrepet «human brotherhood». I pave Paul VI sin tale i 1971 var dette begrepet spesielt sentralt. Talens overskrift var «Every Man is my Brother», og økt bevissthet om «universal human brotherhood» ble holdt fram som sentralt for å få framgang i fredsarbeidet:

«Whoever helps in discovering in every man, beyond his physical, ethnic and racial characteristics, the existence of a being equal to his own, is transforming the earth from an epicenter of division, antagonism, treachery and revenge into a field of vital work for civil collaboration. Where brotherhood amongst men is at root disregarded, peace is at root destroyed»<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Hornsby-Smith 2006: 105

<sup>125</sup> Heiene 2012: 209

<sup>126</sup> Hornsby-Smith 2006: 106

<sup>127</sup> Paul VI: "Every Man is my Brother. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the day of Peace. 1 January 1971". Desember 1970.

På tross av at det her er begrepet «brotherhood» som brukes, mener jeg at begrepet brukes på tilsvarende måte som solidaritetsbegrepet. Det sentrale er å fremme erkjennelsen av at vi alle er del av samme felleskap, at vi er gjensidig avhengig av hverandre, og at alle er likeverdige individer. Og denne erkjennelsen sies å være avgjørende for å løse samfunnets utfordringer, og må derfor settes ut i praksis.

I flere av de andre talene på verdens fredsdag finner man en liknende argumentasjon, og ofte er det begrepet «brotherhood» som brukes. I 1975 brukes imidlertid begrepet «Human oneness» i en liknende argumentasjon<sup>128</sup>. Bakgrunnen for denne begrepsbruken kan være at det i talen i 1975 ble markert at det var offisielt «kvinne-år», og at det mer kjønnsnøytrale begrepet «human oneness» da ble ansett som mest passende. I 1976 ble imidlertid begrepet «brotherhood» igjen framhevet.

I talen til verdens fredsdag i 1990 er det, som vist, solidaritetsbegrepet som brukes. Begrepet brukes først og fremst om fellesskapet mellom mennesker, fattige som rike. Kanskje velges begrepet «solidaritet» nå også fordi begrepet er egnet til å også kunne omfatte solidaritet med naturen og skaperverket i sin helhet, noe verken begrepet «human oneness» eller «brotherhood» er egnet til.

Solidaritetsprinsippet framstår som svært relevant i miljødebatten, da nettopp miljøkrisa i seg selv presser fram en bevissthet om hvor gjensidig avhengige vi er av hverandre og naturen rundt oss. Nettopp dette understrekes i frasen kapittelet åpnes med:

«The ecological crisis reveals the *urgent moral need for a new solidarity*» (10).

At det her står at miljøkrisa *avslører* eller *avdekker* behovet for en moralsk vekkelser, kan også fortolkes i lys av forestillingen om naturens bok. Liksom skapelsesberetningen i Bibelen beretter om at mennesket trosset Guds plan, og har behov for forsoning, avslører også naturen og krisa den befinner seg i, menneskets synd, og manglende etterlevelse av Guds plan for skaperverket.

I de første tre avsnittene av kapittelet er fokuset på hvordan en moralsk vekkelser må få konsekvenser for organiseringen av samfunnsstrukturene. Spesielt er det her fokus på behovet for solidaritet mellom fattige og rike nasjoner. At både fattige og rike nasjoner må stå sammen

---

<sup>128</sup> Paul VI: "Reconciliation - the way to peace. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1975". Desember 1974.

i kampen for et bedre miljø framheves, samtidig som det påpekes at rike industrialiserte nasjoner må gå foran i arbeidet med å stille strenge miljøkrav til industrien. Igjen brukes moralsk ladede ord til å få fram hvordan misbruk av naturressursene er moralsk forkastelig, f.eks. beskrives den problematiske utnyttningen av naturressursene som:

«recklessly continue to damage the environment through industrial pollutants, radical deforestation or unlimited exploitation of non-renewable resources» (10).

Sammenhengen mellom fattigdom og overbelastning av naturressursene tas også opp, og som jeg var inne på i forrige kapittel, er den rettferdsargumentasjonen som kommer til uttrykk, preget av å nærme seg fattigdom som et strukturelt problem. Spesielt tydelig kommer dette fram i kapittelets tredje avsnitt:

«It must also be said that the proper ecological balance will not be found without directly addressing the structural forms of poverty that exist throughout the world. Rural poverty and unjust land distribution in many countries, for example, have led to subsistence farming and to the exhaustion of the soil. [...] Likewise, some heavily indebted countries are destroying their natural heritage, at the price of irreparable ecological imbalances, [...] the poor, to whom the earth is entrusted no less than to others, must be enabled to find a way out of their poverty. This will require a courageous reform of structures, as well as new ways of relating among peoples and States» (11).

Forestillingen om «universal destination of goods» ser ut til å hentes fram igjen her, som grunnlag for argumentasjonen om behovet for strukturendringer. Bildet som brukes for å betegne naturen er altså dels bildet av naturen som ressurs og felles arv, dels bildet av naturen som noe som innehar en skjør økologisk balanse som ikke må ødelegges. Som det framgår av første setning, framstår «økologisk balanse» som målet samfunnet bør strebe etter. Det står også lengre ut i avsnittet at overforbruk av naturarven kan føre til: «irreparable ecological imbalances».

Avsnitt fire og fem fokuserer på trusselen moderne krigføring utgjør. Også her argumenteres det ut i fra bildet om naturens sårbare balanse, i det det advares mot de alvorlige konsekvensene kjemisk krigføring kan føre med seg:

«Despite the international agreements which prohibit chemical, bacteriological and biological warfare, the fact is that laboratory research continues to develop new offensive weapons capable of altering the balance of nature» (12).

Dette avsnittet kan også bidra til å forsterke det negative bildet som tegnes av bioteknologien som kom til uttrykk i kapittel II, ved at begreper som kan forbindes med bioteknologisk forskning, som «laboratory research», «bacteriological» og «biological» her benyttes i sammenheng med beskrivelsen av en overhengende trussel som kjemisk krigføring.

Mens første del av kapittelet IV har hatt fokus på de strukturelle endringene som håndteringen av miljøkrise krever, fokuseres det i siste del av kapittelet på enkeltindividets ansvar, og behovet for at den enkelte endrer sin livsstil. Det tegnes et bilde av dagens samfunn som en forbruker og nytelseskultur som er blind for skadene denne livsstilen fører med seg:

«In many parts of the world society is given to instant gratification and consumerism while remaining indifferent to the damage which these cause» (13).

At denne livsstilen må forstås som moralsk forkastelig, kommer tydelig fram ved at det igjen gjentas, etter beskrivelsen av dagens samfunn, hvordan miljøkrise avslører hvor omfattende den moralske krise vi står overfor, er:

«As I have already stated, the seriousness of the ecological issue lays bare the depth of man's moral crisis» (13).

Kritikken av menneskets manglende evne til å styre sitt begjær, og framstillingen av dette som moralsk forkastelig, gir assosiasjoner til kristendommens lange tradisjon for å framholde nøysomhet og selvkontroll som viktige moralske dyder. Denne assosiasjonen forsterkes av at det nettopp er nøysomhet som Paven framholder som ideal for mennesket i møte med miljøkrise:

«Simplicity, moderation and discipline, as well as a spirit of sacrifice, must become a part of everyday life, lest all suffer the negative consequences of the careless habits of a few» (13).

Nøysomhetstradisjonen og framhevingen av asketiske idealer, har til tider blitt forbundet med et negativt syn på det materielle som sådant. Augustin forbindes ofte med en slik etikk, der selvbeherskelse og kampen mot begjæret er sentralt. Men som jeg har gjort rede for, beskrev ikke Augustin det materielle som ondt. Det var skapt og formet av en god Gud, og kunne dermed ikke stå i motsetning til det gode<sup>129</sup>. Augustin hadde imidlertid et klart hierarkisk syn på tilværelsen, der det materielle var underlagt det sjelelige og det åndelige. Å dyrke det

---

<sup>129</sup> Jeg skriver mer om Augustins natursyn i kapittelet kalt «Teologiske implikasjoner av miljøargumentasjonen»



materielle i seg selv, mente Augustin bare ville gjøre mennesket ulykkelig, og måtte regnes som avgudsdyrkelse. Det materielle kan brukes og elskes, så lenge dette gjøres med henblikk på Gud. Men bare Gud er verd å elske for sin egen skyld<sup>130</sup>. På tross av at Augustin fastholdt at det materielle ikke var ondt, bidro det hierarkiske synet på tilværelsen som man finner både hos Augustin og Thomas Aquinas, til at det i senmiddelalderen bredte seg et syn på det kroppslige og materielle som noe mennesket skal strebe etter å stige opp fra, til det åndelige, himmelske, nær Gud<sup>131</sup>. Som jeg har vært inne på, vil et slikt negativt syn på det materielle, og en framheving av at målet for mennesket er å stige ut av skaperverket, trolig være noe kirken vil ønske å tone ned i møte med miljøkrisa. Når nøysomhet her framsettes som et ideal som må erstatte verdiene i forbrukerkulturen, mener jeg dette gjøres på en måte der det tydelig kommer fram at kritikken av forbrukersamfunnet ikke oppfattes som en negativisering av det materielles verdi som sådan. Faktorer som bidrar til det, er dels at nøysomhetsidealet ikke her begrunnes med at dyrkingen av det materielle fortrenger menneskets fokus på Gud. Dyrkingen av det materielle kritiseres her, fordi det går ut over livet i verden her og nå. Det er de miljøskadene som overforbruket medfører, som det refereres til som «the damage» i uttalelsen her:

«In many parts of the world society is given to instant gratification and consumerism while remaining indifferent to the damage which these cause» (13).

Samtidig bidrar trolig også det klare skillet i det moderne samfunnet mellom «natur» og «samfunn» til at en negativ framstilling av «forbrukersamfunnet» ikke forstås som en negativ framstilling av «skaperverket» eller «naturen».

På tross av at nøysomhetsidealene her ikke direkte knyttes til menneskets gudsrelasjon i dette avsnittet, knyttes idealene sammen med det livssynet mennesket legger til grunn for sin livsførsel. Men det er synet på mennesket som er avgjørende. Liksom i kapittel to, framheves det her at når man ikke anerkjenner menneskets iboende verdighet, så mister moralen sitt grunnlag:

«If an appreciation of the value of the human person and of human life is lacking, we will also lose interest in others and in the earth itself» (13).

---

<sup>130</sup> Christoffersen 2004: 80f

<sup>131</sup> Dokka 2000: 41f

Til forskjell fra i kapittel to, er det imidlertid kun anerkjennelsen av menneskeverdet som her trekkes fram som avgjørende, mens anerkjennelsen av «naturens integritet» ikke gjentas her.

At det er relasjonen til andre mennesker og anerkjennelsen av alle menneskers verdighet som framholdes som avgjørende for moralen, og ikke gudsrelasjonen, kan skyldes at Paven adresserer henvendelsen til alle mennesker, og ikke bare til kristne. Framhevingen av menneskeverdet som den mest grunnleggende verdien for moralen har trolig også sammenheng med hvor sentral menneskeverdet har blitt som prinsipp i den katolske sosiallæren på 1900-tallet. Hornsby-Smith viser til hvordan dette prinsippet flere steder er omtalt som «the basis of official Catholic social teaching»<sup>132</sup>. Gunnar Heiene skriver om menneskeverdighetsprinsippet at det ikke alltid har hatt så mye fokus i sosiallæren som det har i dag, men at det etter Det andre vatikankonsil har fått en framtreddende plass. Heiene framhever hvordan menneskeverdet i sosiallæren er begrunnet ut i fra forestillingen om at alle mennesker er skapt av Gud i Guds bilde<sup>133</sup>. Men Paven ser ut til å forutsette at mennesker også uavhengig av gudstro kan anerkjenne menneskeverdet, i og med at menneskeverdet framholdes som grunnlag for moralen i en uttalelse henvendt både til kristne og ikke-kristne. Det at Paven i innledningen eksplisitt henvender seg til de ikke-kristne tilhørerne og uttrykker at han håper talen vil kunne fungere som «common ground for reflection and action» også for dem som ikke selv er kristne, styrker denne antagelsen.

Kapittelets neste avsnitt tar opp behovet for opplæring i økologisk ansvarlighet. Det understrekes at en slik opplæring *ikke* må baseres på:

«a rejection of the modern world or a vague desire to return to some "paradise lost"» (13).

Denne uttalelsen kan fortolkes som en avstandtagen til retninger innen miljøbevegelsen som har blitt anklaget for å romantisere fortiden og den uberørte naturen. Som jeg har vært inne på, mener Bronislaw Szerynski at det å forstå naturen som en sfære som står i kontrast til den instrumentelle teknologiske verdenen, er karakteristisk for mye av den moderne miljøbevegelsen<sup>134</sup>. En retning innen miljødiskursen som er kjennetegnet ved mange av de samme trekkene Bronislaw Szerynski framhever, omtales som «green romanticism» i artikkelen «Rhetorical Features of Green Evangelicalism» av Lawrence Prelli og Terri Winters. Betegnelsen «green romanticism» har Prelli og Winters hentet fra John Dryzek sin

---

<sup>132</sup> Hornsby-Smith 2006: 104

<sup>133</sup> Heiene 2012: 207

<sup>134</sup> Rønnow 2006: 200f

bok: «The Politics of the Earth: Environmental Discourses». «Green romanticism» kjennetegnes ved at det her forutsettes at industrisamfunnet har ført med seg en forvrengning av menneskets naturlige væremåte og selvoppfattelse<sup>135</sup>. Naturen har her en tendens til å oppfattes som «villmarka», altså som naturen upåvirket av industrisamfunnet. Naturen tilskrives også «agency», det vil si at naturen framstilles som å kunne handle meningsfullt og formålsrettet. Overordningen av mennesket i det moderne samfunnet kritiseres også, og beskrives som en ødeleggelse av de naturlige relasjonene innad i naturen. Dryzek omtaler medlemmene av denne diskursen som radikale, da de går inn for en fullstendig omforming av samfunnet. Men til forskjell fra annen radikal miljødiskurs, som Dryzek omtaler som «green rationalism», argumenteres det innenfor «green romanticism» primært ved å appellere til følelser. Det argumenteres for at man i større grad må erkjenne vår nærhet med naturen, og at man må føle seg som dyr igjen. Gjennom en slik endring av menneskets bevissthet, ser man for seg at samfunnet etter hvert vil endres, og at mennesket og naturen i sin helhet vil gjenopprette sin naturlige harmoni<sup>136</sup>.

Den tilnærmingen til naturen som Paven ser ut til å ville markere avstand til, er en naturforståelse preget av flere av de trekkene Dryzek omtaler som «green romanticism». Når Paven kritiserer en tilnærming basert på: «mere sentiment or empty wishes», kan dette forstås som en kritikk av tiltroen til at en opplevelse av økt nærhet til naturen automatisk vil generere samfunnsendringer. Kritikken av ønsket om å returnere til: «some "paradise lost"» kan også forsås som en avvisning av forestillingen om at industrisamfunnet i seg selv er inkompatibelt med en naturlig relasjon mellom mennesker og resten av naturen. Men som jeg har vært inne på, er det likevel flere trekk ved framstillingen av naturen i Pavens tale som også har klare paralleller med den naturforståelsen som her kritiseres. F.eks. så brukes jo nettopp Edens hage som et bilde på naturen i sin «egentlige» tilstand i kapittel én, og gjentagende ganger understrekes det at naturen har en *egentlig* orden, harmoni eller balanse, som må respekteres eller gjenoprettes. Argumentasjonen for at det først og fremst er en bevissthetsendring som må til for å gjenopprette naturens harmoni, er også en parallell.

At en bevissthetsendring er avgjørende for å møte miljøkrisa, kommer fram gjennom bruken av begrepet «conversion» i avsnittet som omhandler behovet for opplæring i økologisk ansvarlighet:

---

<sup>135</sup> Prelli & Winters 2009: 227

<sup>136</sup> Prelli & Winters 2009: 228f

«a true education in responsibility entails a genuine conversion in ways of thought and behaviour» (13).

Dette begrepet brukes jo vanligvis om det å bli troende og få en religiøs tilhørighet, men i denne sammenhengen ser det ut til å bli brukt i en videre betydning, da det framgår av fortsettelsen av avsnittet at både religiøse og ikke-religiøse institusjoner listes opp som viktige for å fremme en slik omvendelse:

«Churches and religious bodies, non-governmental organizations, indeed all members of society, have a precise role to play in such education. The first educator, however, is the family, where the child learns to respect his neighbour and to love nature» (13).

Når begrepet «conversion» eller omvendelse brukes på denne måten, kan det kanskje bidra til å demonstrere at religiøst språk og tenkning ikke nødvendigvis handler om noe som er helt annerledes og angår en annen sfære enn den sekulære. Dette kan igjen kanskje bidra til at skillet mellom en religiøs diskurs og en sekulær diskurs om miljøsaken ikke oppfattes som så skarpt. En slik språkbruk kan følgelig bidra til å legitimere Pavens stemme som en relevant stemme i miljødebatten.

Framhevingen av familiens avgjørende rolle i opplæringen signaliserer nærhet til tradisjonen, da familiens avgjørende rolle er sentral i katolsk sosiallære. F. eks. er familien og ekteskapets betydning sentralt i konsilteksten *Gaudium et Spes* fra 1965, der det blant annet står:

«As a result, with their parents leading the way by example and family prayer, children and indeed everyone gathered around the family hearth will find a readier path to human maturity, salvation and holiness»<sup>137</sup>.

Når det i 1990-talen på verdensdagen for fred argumenteres for familiens avgjørende betydning for å lære barn å elske naturen, argumenteres det altså med utgangspunkt i tradisjonen, men samtidig utvides fortolkningen av tradisjonen, da det å «finne veien til menneskelighet», her også sies å innebære å elske naturen.

Det siste avsnittet i kapittel IV omhandler naturens estetiske betydning. At naturen har en verdi ut over å rent fysisk holde menneskeheten i live, kommer dermed fram. Først vises det til at naturen har en kontemplativ verdi:

---

<sup>137</sup> Det annet vatikankonsil: *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Gaudium et Spes* 7. Desember 1965 (48).

«Our very contact with nature has a deep restorative power; contemplation of its magnificence imparts peace and serenity» (14).

At dette er en allmenn erfaring, framheves ved bruken av pronomenet «Our». Det framsettes altså som «vår» felles erfaring at naturen styrker oss gjennom kontemplasjon over dens skjønnhet. Deretter følger en mer spesifikt teologisk fortolkning av formålet med naturens skjønnhet:

«The Bible speaks again and again of the goodness and beauty of creation, which is called to glorify God (cf. *Gen* 1:4ff; *Ps* 8:2; *Wis* 13:3-5; *Sir* 39:16, 33; 43:1, 9)» (14)

Det at det settes inn så mange bibelreferanser, kan forstås som et forsøk på å framheve at dette er et sentralt trekk ved natursynet i kristendommen. Dermed markeres det igjen at det er i tråd med kristen tradisjon og ta avstand fra en negativ verdivurdering av det materielle som sådan. At naturens skjønnhet og godhet er et sentralt aspekt ved hvordan naturen framstilles i Bibelen og i tidlig kristen tid, er også noe Geir Hellemo framhever i sin bok *Guds billedbok. Virkelighetsforståelse i religiøse tekster og bilder* fra 1999. Han skriver at i den tidlige kirken ble skjønnhet i naturen så vel som i kunstverk ansett for å kunne vitne om det guddommelige. Skjønnheten ble også ansett for å kunne vekke en kjærlighetslengsel etter Gud, da skjønnheten og godheten i verden her og nå bare ble ansett for å være en forsmak på den herlighet som fantes i himmelriket. Men som Geir Hellemo understreker, var det en ambivalens i vurderingen av den sanselige skjønnheten<sup>138</sup>. Og han viser i den forbindelse til *Visdommens bok* 13.1-9<sup>139</sup>, som også er den teksten som en av referansene fra Pavens tale viser til. Om man leser versene fra *Visdommens bok* i sammenheng med resten av kapitlet versene fra *Visdommens bok* er hentet fra, så kommer det tydelig fram at skjønnheten både ble ansett for å kunne lokke mennesket til avgudsdyrkelse og for å lede det til tro. Den samme ambivalensen i synet på skjønnheten i verden, kommer til uttrykk hos Augustin. Som jeg har gjort rede for, mente Augustin at naturens orden vitner om at verden er skapt og formet av Gud. Denne ordenen mente Augustin både kunne komme til uttrykk i tid og i rom. Hele menneskeslektens historie vitner om Gud, gjennom den måten Gud har formet frelseshistorien på. Men også naturens skjønnhet er uttrykk for denne universelle fornuftens orden, da det nettopp er ordenen i naturen som gjør den skjønn. I *Om musikken* 6.bok beskriver Augustin

---

<sup>138</sup> Hellemo 1999: 22

<sup>139</sup> *Visdommens bok* regnes som del av de gammeltestamentlige apokryfene, og er trolig fra det første århundret før Kristus (Hellemo 1999: 22).

hvordan formene i naturen er ordnet etter tall og tallforhold som skaper en harmonisk helhet. Også i fargene, bevegelsene, lydene og lyset kan Augustin finne kontraster og motsetninger som skaper en rytme som til sammen skaper en helhetlig orden<sup>140</sup>. Også et kunstverk kan være skjønt da det kan bidra til å framheve de naturlige harmoniske formene og rytmene som verden er formet etter. Men det er avgjørende for Augustin at skjønnheten i skaperverket betraktes på riktig måte. Sansene våre kan nemlig være forføreriske, og lede oss til å sette de lavere former for skjønnhet over den høyeste skjønnhet, som er Gud. Det er nemlig mange grader av skjønnhet og orden i Augustins verdensbilde. I *Om musikken* 6. bok kommer det tydelig fram at Augustin anser den synlige skjønnheten for å være underordnet den åndelige skjønnheten:

«Sjelen beholder sin orden ved å elske av hele seg det som står høyere enn seg selv, det vil si Gud, men også ved å elske andre sjeler slik den elsker seg selv. For med den dyd som kjærligheten er, forskjønner sjelen det som er lavere enn den selv, uten selv å bli tilsmusset av det lave. Det som tilsmusser sjelen er riktignok ikke noe ondt for også legemet er skapt av Gud og smykker seg med sin egen form for skjønnhet, selv om den er ringere. Om vi sammenlikner med sjelens prakt, må vi likevel forakte legemet, slik også gulletts verdi forringes når det blandes med selv det reneste sølv. La oss derfor ikke benekte at uansett hvilke rytmer som hefter ved dødeligheten vi er blitt ilagt, er de en del av det guddommelige forsynets verk, siden de er skjønne på sin egen måte. Men la oss heller ikke elske dem som om det å nyte dem ga oss velsignelse. Siden de er timelige vil vi forsake dem liksom en planke i bølgene vi verken kan kaste vekk som en byrde eller omfavne som en sikker forankring, men ved å bruke dem riktig»<sup>141</sup>.

Det er altså, som jeg har vært inne på tidligere, et klart hierarki i Augustins verdensbilde, og det er avgjørende at det kun er i den grad skjønnheten i det skapte henviser til Gud, at den er akseptabel. Vi må derfor bruke vår fornuft som smaksdommer når vi betrakter skjønnheten i verden rundt oss. Ved hjelp av vår fornuft kan vi gjenkjenne hvordan de forgjengelige og ufullkomne rytmene kan vise hen til de evige rytmer som stammer fra Gud. Et dikt eller en sang må altså ikke elskes for sin egen skyld, selv om de er skjønne. Da er det kjødets velbehag vi søker og ikke Gud. Det er viktig å ikke gjøre seg til slave av behaget, men spørre seg hvorfor det behagelige er behagelig. Å forstå hvordan det er noen bestemte tallforhold

---

<sup>140</sup> Bø-Rygg og Berg Eriksen 2012: 176

<sup>141</sup> Augustinus: *Om musikken*, 6. bok (46)

som ligger bak de harmoniske formene i naturen, kan i følge Augustin lede mennesket til å erkjenne den rasjonelle skaper bak de vakre formene i skaperverket. Dermed vil opplevelsen av skjønnheten kunne føre mennesket ett steg nærmere gudserkjennelsen, i følge Augustin<sup>142</sup>.

Ambivalensen i vurderingen av den sanselige skjønnheten blir det ikke referert til i avsnittet som omhandler naturens estetiske verdi i talen fra 1990. Bakgrunnen for dette kan, som jeg har vært inne på, være at det ikke er denne siden ved tradisjonen man ønsker å framheve i møte med miljøkrise, da denne ambivalensen kan tolkes i retning av verdensfiendtlighet. Men farene ved dyrkningen av materielle goder, blir, som jeg også har redegjort for, tatt opp i avsnittet om behovet for å endre forbrukerkulturen i samfunnet. Uttalelsen om at man ikke må betrakte naturen som et «paradise lost» kan muligens også tolkes som en advarsel mot å dyrke naturen i seg selv som noe hellig; altså å dyrke skaperverket i seg selv, framfor dets skaper. Det materielle sin skjønnhet og tiltrekningskraft blir dermed også i denne talen framstilt med en viss ambivalens. Det advares fortsatt mot å gjøre seg til slave av behaget. Men begrunnelsen for at dette er problematisk, er gjennomgående at det går ut over andre mennesker eller naturen selv. Det framstår ikke som problematisk å søke «kjødets velbehag» om det ikke går ut over andre. At naturen kan behage hele mennesket med sin skjønnhet, problematiseres dermed ikke. Tvert i mot framstilles naturens evne til å behage oss og styrke oss og gi oss sinnsro som noe mennesket i større grad bør bli oppmerksom på:

«the aesthetic value of creation cannot be overlooked» (14).

Når økt oppmerksomhet på naturens estetiske verdi framstilles som noe positivt, kan det være fordi en slik oppmerksomhet kan lede mennesket til å erkjenne at naturen har en verdi kun i kraft av sin eksistens. Den danske filosofen Dorthe Jørgensen forfekter nettopp dette. Hun skriver at:

«Skønhedserfaringen rækker altså længere end til den skønne form. Uafhængigt af om det, der fremtræder som skønt, er et menneske, et natursceneri, en ting i hverdagen eller et kunstværk, giver skønheden indsigt i, at der er noget, som har værdi i seg selv.

Skønhedserfaringen lærer os således, at det ikke er alt, der kan gøres til middel for noget andet, i hvert fald ikke uden at gøre det skade»<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Bø-Rygg og Berg Eriksen 2012: 171

<sup>143</sup> Jørgensen 2006: 7

Det er altså noe ved det skjønne som formidler en iboende verdi som går ut over nytteverdien, ifølge Jørgensen. At naturens skjønnhet har en slik funksjon, sies imidlertid ikke eksplisitt i Pavens tale. Men da det å ta inn over seg livets egenverdi, «naturens integritet» og «menneskeverdet», framstilles som avgjørende for at moralen skal ha noe grunnlag, kan det hende at det nettopp er en slik tankegang som likevel ligger bak framhevingen av at det å nyte naturens skjønnhet er noe man bør oppmuntres til.

Siste halvdel av avsnittet som omhandler skaperverkets estetiske verdi, omhandler skjønnheten i byrom skapt av mennesker:

«More difficult perhaps, but no less profound, is the contemplation of the works of human ingenuity. Even cities can have a beauty all their own, one that ought to motivate people to care for their surroundings» (14).

At menneskeskapt skjønnhet her ikke framstilles som noe helt annet enn naturens skjønnhet, kan fortolkes som et forsøk på å bidra til å bygge ned skillet mellom natur og samfunn som to adskilte sfærer. Dette kan også vurderes som en avstandstagen til det skarpe skillet som ofte settes opp innen det Dryzek omtaler som «green romanticism», mellom industrisamfunnet og naturen. For det er jo et paradoks ved denne naturforståelsen at det er sentralt å ta inn over seg menneskets tilhørighet og delaktighet i naturen, samtidig som menneskenes kultur gjerne regnes som noe helt annet, som står i motsetning til naturen. Ved å framstille skjønnheten mennesker kan skape gjennom sitt «ingeniørskap» som et aspekt ved skaperverkets skjønnhet, kan det bidra til å bygge ned forestillingen om et klart skille mellom natur og kultur, mennesker og natur.

## **Kapittel V: «The ecological crisis: a common responsibility»**

Talens siste kapittel heter «The ecological crisis: a common responsibility». Kapitlet er på én side, og er delt opp i fem avsnitt. Kapitlet er strukturert på en måte som kjennetegner en god del av talene til verdens fredsdag, nemlig ved at Paven først henvender seg til alle mennesker, dernest til den kristne verden, for til slutt å henvende seg til medlemmer av den romersk katolske kirke, for å understreke hvordan deres tro og tradisjon innebærer et spesielt ansvar for å møte problemene som adresseres i talen.



Hensikten med dette kapitlet ser ut til å være å fremme budskapets retoriske handlekraft, ved dels å understreke hvor påtrengende problemet som adresseres er, og dels gjennom å formidle at tilhørerne har mulighet til å snu situasjonen, samt tydeliggjøre de enkelte gruppernes ansvar. De sentrale poengene i talen gjentas også, slik at disse tydeliggjøres. Budskapet formidles i større grad enn tidligere i talen ved at Paven anvender jeg-form. For eksempel bruker Paven jeg-form når han minner sine tilhørere på hva som er talens overordnede poeng i første avsnitt:

«I wish to repeat that the ecological crisis is a moral issue» (15).

I henvendelsen til medlemmer av den romerske katolske kirke taler også Paven i jeg-form, og framhever fellesskapet mellom denne publikumsgruppen og Paven selv, ved å omtale dem som brødre og søstre:

«I should like to address directly my brothers and sisters in the Catholic Church...». (16)

Bruken av jeg-form kan bidra til at budskapet i større grad oppfattes som en personlig henvendelse til den enkelte, framfor å framstå som generelle betraktninger om dagens samfunn.

Første avsnitt i kapitlet er rettet mot allmennheten i sin helhet. Her settes det først fokus på hvordan problemet angår alle i samfunnet, og nødvendigheten av at alle tar det alvorlig:

«Today the ecological crisis has assumed such proportions as to be the responsibility of everyone [...] When the ecological crisis is set within the broader context of the search for peace within society, we can understand better the importance of giving attention to what the earth and its atmosphere are telling us: namely, that there is an order in the universe which must be respected» (15).

De mest sentrale poengene i talen gjentas også i dette avsnittet. Som det framgår av sitatet, framheves igjen bildet av naturen som ordnet, samt nødvendigheten av å respektere denne ordenen. At naturen «forteller oss» om naturens orden, bidrar også til å igjen hente fram bildet av naturen som en bok som åpenbarer. Påminnelsen om at miljøkrisa er et moralsk problem til slutt i avsnittet, bidrar også til å få fram at dette er et av talens mest sentrale poenger.

Menneskets mulighet til faktisk å gjøre noe med problemet som adresseres, uttales mer eksplisitt i dette avsnittet enn tidligere i talen, ved at det tydelig gis uttrykk for at mennesket innehar en grunnleggende frihet:

«the human person, endowed with the capability of choosing freely, has a grave responsibility to preserve this order for the well-being of future generations» (15).

Dermed presiseres det at mennesket ikke her ansees som fullstendig bundet, verken av «samfunnets syndige strukturer», eller sin trang til umiddelbar tilfredsstillelse. I og med at Paven her har adressert budskapet i dette avsnittet til alle mennesker, framstår det som om den grunnleggende friheten mennesket sies å inneha, ikke er noe som mennesket først får gjennom sin tro.

I kapittelets andre avsnitt omtales først mennesker uten en spesifikk religiøs tilhørighet, men med «an acute sense of their responsibilities for the common good». Om disse slås det fast at de erkjenner sin forpliktelse til å bidra til å gjenopprette et sunt miljø. Likeledes slås det fast at kristne:

«in particular, realize that their responsibility within creation and their duty towards nature and the Creator are an essential part of their faith» (15).

Paven framstiller her moralsk ansvarlighet og miljøvern som trekk som karakteriserer de publikumsgruppene han henvender seg til. Dette på tross av at miljøvern ikke ble regnet som en selvsagt del av en kristen identitet da denne talen ble skrevet i 1990. Men ved å legge opp til at publikum skal identifisere seg med en slik publikumsposisjon, vil han kunne påvirke dem til å se på seg selv som miljøbevisste, og ønske å leve opp til sin egen selvforståelse.

De siste tre avsnittene av kapittelet framstår som primært rettet mot medlemmer av den romersk katolske kirke. Struktureringen av kapittelet i sin helhet bidrar til å bygge opp under budskapet i dette avsnittet om at det er medlemmene av den romersk katolske kirke som i aller størst grad bør føle seg forpliktet til å engasjere seg i miljøsaken, da dette her framstilles som et sentralt aspekt ved deres tro:

«The commitment of believers to a healthy environment for everyone stems directly from their belief in God the Creator, from their recognition of the effects of original and personal sin, and from the certainty of having been redeemed by Christ» (16).

Avsnittet avsluttes med å konstatere at også naturen har en grunnleggende verdi, noe som bidrar til å framheve at det er et slikt natursyn Paven her ønsker å framheve som den romersk katolske kirkes syn på naturen i møte med miljøkrisa:

«Respect for life and for the dignity of the human person extends also to the rest of creation, which is called to join man in praising God (cf. *Ps 148:96*)» (16).

I de siste to avsnittene løfter Paven fram Frans av Assisi som et sentralt forbilde for kirka. Frans av Assisis livsførsel og etikk framstilles som en demonstrasjon av hva det å respektere naturens integritet innebærer. Det gis uttrykk for at han var en venn av de fattige og av alle naturens skapninger, og at han i felleskap med dem priset Gud. Og i denne sammenhengen framheves også helt eksplisitt gudsrelasjonen som avgjørende for etikken:

«The poor man of Assisi gives us striking witness that when we are at peace with God we are better able to devote ourselves to building up that peace with all creation which is inseparable from peace among all peoples». (16)

I det siste avsnittet hentes begrepet om brorskap fram. Som jeg har nevnt, har dette vært et sentralt begrep i mange av de tidligere talene på verdens fredsdag. Her er det tydelig at Paven vil utvide betydningen begrepet kan ha:

«It is my hope that the inspiration of Saint Francis will help us to keep ever alive a sense of «fraternity» with all those good and beautiful things which Almighty God has created» (16).

Brorskapet omfatter altså her skaperverket i sin helhet. Men ved å skrive begrepet brorskap med anførselstegn, markeres det at brorskapet mellom mennesker og resten av skaperverket ikke er jevnbyrdig med brorskapet mennesker i mellom. Dette kommer helt eksplisitt til uttrykk i talens siste setning:

«And may he remind us of our serious obligation to respect and watch over them with care, in light of that greater fraternity that exists within the human family» (16).

## Rollebyggingen i talen:

Etter denne tekstnære gjennomgangen og analysen av pave Johannes Paul II's tale, vil jeg her sammenfatte analysen, ved å ta for meg hvordan relasjonen mellom retor og publikum framstilles og reforhandles i talen. I tråd med Michael Leff, forutsetter jeg at denne «rollebyggingen» er et avgjørende aspekt ved hvordan retorisk handlekraft opparbeides i talen. Jeg forutsetter også at denne rollebyggingen kommer til uttrykk både i talens form og innhold, og kan forstås som en forhandling med tradisjonen.

I tråd med framgangsmåten jeg skisserte i metodekapittelet, vil jeg begynne med å drøfte hvordan bildet av Paven som *retor* konstrueres og konstitueres i teksten. Som jeg har vært inne på, spiller naturlig nok kristen tro og tradisjon en viktig rolle i argumentasjonen for miljøengasjement. Et sentralt spørsmål for meg blir derfor hvilket bilde av retor som tegnes gjennom framstillingen av sentrale kristne bilder og narrativer i talen.

### Retor presenterer seg selv som en forsvarer av kirkens tradisjoner og forestillinger

Det som først og fremst ser ut til å være sentralt i det bildet som tegnes opp av retor i 1990-talen, er å demonstrere hvordan retor representerer og viderefører tradisjonen<sup>144</sup> i denne talen. Dette er trolig avgjørende her, nettopp fordi miljøkrisa ikke enda har en etablert plass i Vatikanets interessefelt. Michael Leff's framheving av at retor er avhengig av å knytte an til, og identifisere seg med den tradisjonen publikum står i, for å opparbeide retorisk handlekraft, ser altså ut til å bekreftes her. Leff framhever at selv i antikkens retoriske teori er retorisk handlekraft ikke bare noe retor besitter i kraft av sine evner til å overtale publikum. Retorisk handlekraft også er underlagt publikums makt i den forstand at retor er bundet av å tilpasse sin framtoning, sin uttrykksmåte og sin referanseramme til publikums ståsted for å kunne lykkes med å overtale publikum<sup>145</sup>. Da det nettopp er kristen tro og tradisjon som ligger til grunn for fellesskapet mellom Paven og den største delen av publikumet talen henvender seg

---

<sup>144</sup> Når jeg refererer til «tradisjonen» i analysen, så sikter jeg til kristen tro og tradisjon generelt, og ikke spesifikt til «tradisjonen» til forskjell fra «skriften». Jeg anvender altså begrepet i tråd med Michael Leff, som en referanse til publikum og retors ståsted og verdigrunnlag.

<sup>145</sup> Leff 2003: «Tradition and Agency» s. 138

til, blir det avgjørende at Paven demonstrerer at budskapet om miljøengasjement innebærer en fastholdelse av kirkas tradisjon.

Også for det publikum som ikke selv regner seg som kristne eller katolikker, vil Pavens rolle som autoritet være knyttet til at han regnes som en sentral lederskikkelse i den kristne verden, og i kraft av det inneha en autoritet som moralsk forbilde. Dermed vil Pavens rolle som en relevant deltager i debatten om miljøkrise, også for denne gruppen, avhenge av om kristen tradisjon og etikk oppfattes som noe som angår miljøsakene. Ved å demonstrere at miljøengasjement kan utledes fra etablerte verdier og forestillinger i tradisjonen vil han dermed fastholde sin rolle som autoritet for sitt publikum.

I og med at miljøvern enda ikke ble ansett for å være et selvfølgelig aspekt ved et liv som kristen, blir det altså viktig å etablere en slik sammenheng mellom kristen tro og tradisjon og miljøengasjement, ved å demonstrere at miljøengasjement kan utledes fra etablerte verdier og forestillinger i tradisjonen. Ved å demonstrere at det er en sammenheng mellom kristne verdier og miljøengasjement, svarer Paven på kritikken som var blitt rettet mot kristendommens natursyn av blant annet Lynn White. White's berømte artikkel om at kristendommens natursyn åpner for instrumentalisering og utbytting av naturen, nevnes riktig nok ikke eksplisitt i talen, men talen kan likevel leses som et forsøk på å tilbake vise en slik kritikk.

### *Den konvensjonelle formen demonstrerer nærhet til tradisjonen*

Å signalisere at det budskapet som formidles i talen ikke bryter med tradisjonen, men bekrefter den, signaliseres i talen både gjennom argumentasjonens innholdsmessige budskap og gjennom den språklige utformingen av argumentasjonen. Men som jeg gjorde rede for innledningsvis, er det vanskelig å skille det innholdsmessige budskapet fra hvordan dette språklig kommer til uttrykk, da stilistiske virkemidler som ordvalg, komposisjon, bruk av troper og figurer etc., også har en argumentativ funksjon. Som Fahnstock viser, kan språkbruken både fungere ikonisk, ved at språklige virkemidler tas i bruk for å *demonstrere*

det samme som det innholdsmessig argumenteres for<sup>146</sup>, samt at språkbruken også fungerer konstituerende på innholdet, dvs. er med og *former* budskapet i argumentasjonen.

At konvensjonene for hvordan talen på verdens fredsdag vanligvis utformes, blir fulgt i denne talen, kan forstås som en ikonisk demonstrasjon av at talen står i kontinuitet med tradisjonen. Som jeg kommenterte i analysen, er f.eks. overskriften i tråd med sjangerforventningene til en høytidstale i kraft av å være kort og slagord-aktig utformet, der rytmen og klangen i språket framheves. Struktureringen av talen i en rekke underkapitler, som igjen er delt inn i nummererte avsnitt, er også i tråd med konvensjonene. At talen innledningsvis framstiller dagens samfunn gjennom et antitetisk oppsett, som får fram spenningen mellom at man på den ene siden finner tegn på håp og framgang i samfunnet, men på den andre siden finner klare tegn på at samfunnet fortsatt er preget av «synd» og «syndige strukturer», er også et trekk man finner i mange taler til verdens fredsdag. Det samme gjelder struktureringen av avslutningen, som er bestemt ut i fra hvordan Paven henvender seg til en stadig mer spesifikk publikumsposisjon.

### *Nærhet til tradisjonen formidles gjennom sammenkobling av begreper*

Paven bygger også opp bildet av seg selv som en representant for og forsvarer av tradisjonen gjennom billedbruken i talen, da de sentrale bildene i talen er forestillinger og narrativer hentet fra kristen tradisjon. Jeg mener at nettopp denne billedbruken, og den sentrale argumentative funksjonen billedbruken synes å ha, er noe som karakteriserer Pavens tilnærming til miljøsakene. I mye av miljøargumentasjonen man finner i politiske taler og fra ulike miljøorganisasjoner, appelleres det i stor grad til publikum ved å vise til saklige opplysninger om veksten i ørkenspredning, nivå av forurensning, økning av utslipp, og konsekvensene dette kan få. Det å formidle ny relevant informasjon til publikum slik at de får gode forutsetninger til å velge å leve mer miljøvennlig er altså sentralt. Pavens miljøargumentasjon er imidlertid særlig kjennetegnet ved at det foretas en sammenkobling av

---

<sup>146</sup> I Pavens tale finner man mange eksempler på hvordan språkets ikoniske funksjon utnyttes. Eksempler på dette er f. eks. i begynnelsen av kapittel tre der det konstateres at verden innehar en orden som både naturvitenskap, teologi og filosofi taler om. Det at denne uttalelsen er bygget opp slik at også selve strukturen i setningen demonstrerer en harmonisk orden, kan leses som et forsøk på å understreke påstandens innholdsmessige budskap gjennom oppbygningen av utsagnet.

begreper hentet fra kristen tradisjon med begreper som er tilknyttet problemet som adresseres i talen, dvs. miljøkrise. Eksempler på dette er hvordan «kristendommens grunnfortelling» brukes som en metafor for vårt møte med miljøkrise, og hva som forårsaket den, samt sammenkoblingen av begreper som «skaperverkets orden» med «økologisk balanse», «synd» med «misbruk av naturen», «gjenopprettelse av ødelagt natur» med «frelse» og «å konvertere» med «å bli miljø- bevisst», for å nevne de mest sentrale. Ved hjelp av denne metaforbruken relateres miljøkrise til en overordnet fortelling som formidler et bilde av virkeligheten som en kamp mellom synd, ødeleggelse og splittelse på den ene siden og gjenopprettelse, håp og forsoning på den andre siden.

Det er gjennomgangen av «kristendommens grunnfortelling» i første kapittel som først klart introduserer denne sammenkoblingen, men også resten av talen er i stor grad preget av denne sammenkoblingen. Spesielt blir bildet «skaperverkets orden/uorden» knyttet an til gjennomgående i talen, som en organiserende faktor for hva som fremmer miljøengasjement og fred, og hva som er ødeleggende for samfunnet.

Allerede den antitetiske framstillingen av dagens samfunn i introduksjonen, der det omfattende misbruket av naturen stilles i kontrast til den framvoksende økologiske bevisstheten, tilrettelegger for sammenkoblingen av begreper hentet fra kristen kontekst og begreper som vanligvis brukes om miljøkrise. Den antitetiske strukturen i innledningen kan nemlig sies å bli hentet fram igjen i det «kristendommens grunnfortelling» gjennomgås, i spenningen mellom hvordan Adam og Eva ble skapt til å opptre: «Adam and Eve were to have exercised their dominion over the earth (Gen 1:28) with wisdom and love» og hvordan de faktisk handlet: «Instead, they destroyed the existing harmony *by deliberately going against the Creator's plan*, that is by choosing to sin» (3). Den samme spenningen er det også mellom naturen før fallet: «it was good», og naturen etter fallet: «This resulted not only in man's alienation from himself, in death and fratricide, but also in the earth's «rebellion» against him (cf. *Gen 3:17-19; 4:12*). All of creation became subject to futility, waiting in a mysterious way to be set free» (3).

Dette spenningsforholdet knyttes det an til i hele fortsettelsen av talen ved hjelp av begrepene «Guds plan» og «skaperverkets orden», som stilles i motsetning til «uorden» og «umoral». «Forurensning», «økologisk ubalanse», «misbruk av», eller «manglende respekt for naturen», beskrives som uttrykk for «brudd på naturens orden» eller på «Guds plan for skaperverket», mens «økologisk bevissthet», «økologisk balanse», «naturens lovmessighet» og «naturens

skjønnhet», samt «respekt for menneskeverdet og naturens integritet», «universell rettferdighet» og «solidaritet» brukes for å karakterisere natur og mennesker slik de er ment å være, når de er i tråd med skaperverkets orden og Guds plan for skaperverket.

Det at argumentasjonen i talen i stor grad fremmes gjennom en slik metaforbruk, der begreper hentet fra samtidas kontekst relateres til tradisjonens egne begreper, gjør noe med hvilket natursyn som kommer til uttrykk. I boka: «Fra Logos til mytos – Metaforer, mening og erkjennelse» tar filosofen Stafan Snævár blant annet for seg metafor-teorien til den amerikanske filosofen Max Black. Snævár trekker fram hvordan Black, i sin metafor-teori, viser hvordan metaforer kan fungere som et filter på virkeligheten som bidrar til at visse perspektiver kommer til syne, mens andre tones ned. Om man f.eks. beskriver mennesket som en ulv, vil det man forbinder med ulvens karakter, overføres til mennesket, slik at det er disse sidene som framheves ved menneskenaturen<sup>147</sup>. På tilsvarende måte vil paradisetellingen som en metafor for natur og mennesker før miljøkrise, kunne framheve visse sider av ved denne tilstanden, mens andre tones ned. Men som Black hevder er det ikke bare måten vi betrakter mennesket på, som kan preges av at ulvemetaforen brukes om mennesket. Også forståelsen av hva som kjennetegner ulven, kan preges av at den sees i lys av menneskenaturen, slik at vi kanskje ser dem som noe mer menneskelige<sup>148</sup>. Blacks metafor-teori regnes gjerne som tilhørende «interaksjonsteoriene»<sup>149</sup>. «Interaksjonsteorier» er teorier som beskriver metaforen som en interaksjon mellom ulike kontekster. Tilhengerne av interaksjonsteorien er opptatt av at metaforer konstituerer ny mening. En metafor tilfører altså noe nytt til forståelsen av et fenomen, og har altså ikke bare funksjon som språklig pynt. Ved at en metafor sammenstiller to ulike fenomener, gjør det at kontekstene for disse fenomenene interagerer, slik at konteksten for det ene fenomenet preger forståelsen av den andre. På denne måten skaper metaforene ny mening som vanskelig lar seg oversette til «bokstavelig språk»<sup>150</sup>.

Dette er noe som jeg mener preger Pavens tale. I talen fremmes kristne bilder og narrativer som forbilledlige perspektiver å betrakte virkeligheten ut i fra. Men i det disse bildene anvendes som metaforer for dagens samfunn preget av miljøkrise, mener jeg også at de

---

<sup>147</sup> Snævár 2003: 25

<sup>148</sup> Snævár 2003: 25

<sup>149</sup> Litteraturviteren I.A. Richards er regnet som en av foregangsmennene for en slik forståelse av metaforer som vekselvirkning mellom kontekster, og Paul Ricoeur og Max Black sine metafor-teorier beskrives gjerne som en videreutvikling av I. A. Richards' teori (Klujeff 2008: 38f).

<sup>150</sup> Klujeff 2008: 40



kristne bildene og narrativene farges av dette. Ved at miljøkrisa står som kontekst for framstillingen av bildene hentet fra kristen tradisjon, påvirker dette hvordan bildene framstilles. Betydningen av begreper som «naturens orden», «synd» og «frelse» forandres altså i det de brukes som metaforer for møtet med miljøkrisa. Dermed er det ikke bare budskapet om at samtidens problemstillinger bør forstås i lys av kristendommens verdier og forestillinger som kommer til uttrykk i talen. Talen reflekterer også et forsøk på å gi uttrykk for hvordan kristendommens verdier og forestillinger kan forstås i lys av den nye konteksten miljøkrisa utgjør.

Og det ser ut til at talen reflekterer nettopp dette, at de sentrale kristne bildene og prinsippene ikke lengre kan utlegges utelukkende fra et antroposentrisk perspektiv. Billedbruken i talen bidrar altså til at Paven *fremstår* som en forsvarer av tradisjonen og dens forestillinger, og på denne måten opparbeider Paven seg retorisk handlekraft til å i praksis endre den tradisjonen han forsvarer. Som Michael Leff framhever, er «tradisjon» ikke bare en stabiliserende kraft som bidrar til å opprettholde en gruppes identitet, men også noe som er med på å muliggjøre forandring<sup>151</sup>. Leff hevder at enhver tradisjon alltid vil måtte være i utvikling og tilpasse seg forandringene i samfunnet for å overleve. Retoriske framstillinger av tradisjonen vil kunne bidra til å opprettholde tradisjonen i den grad framstillingen evner å gå i dialog med tradisjonen og etablere en forbindelse mellom tradisjonens «minne» og samtidige interesser. Dermed vil gruppens identitet kunne opprettholdes, men samtidig vil dette innebære at tradisjonen endres<sup>152</sup>. Måten Paven argumenterer for at miljøvern følger av kristen tro, preges av et slikt forsøk på å bringe inn nye perspektiver i tradisjonen uten at dette *framstilles* som noe nytt, som kan oppfattes som truende for publikums selvopfatning.

### ***Poetisk form bygger opp Pavens posisjon som relevant deltager i miljødiskursen***

Jeg har vært inne på at konflikten med og det uavklarte forholdet til naturvitenskapen har bidratt til at man innenfor kirke og teologi lenge har vært tilbakeholden med å uttale seg om naturen. Når Paven her likevel utaler seg om naturen, mener jeg at den aktive bruken av bilder, narrativer og vektleggingen av å skape et vakkert lydbilde gjennom bruk av assonans

---

<sup>151</sup> Leff 2003: «Tradition and Agency» s. 141

<sup>152</sup> Leff 2003: «Tradition and Agency» s. 144f

og alliterasjon, er en måte Paven demonstrerer at hans tilnærming til naturen skiller seg fra en naturvitenskapelig tilnæringsmåte. Som jeg var inne på i analysen, hevder Ricoeur at religiøs språkbruk kan sammenliknes med hvordan litterær språkbruk fungerer, slik at religiøs språkbruk liksom litterær språkbruk kan formidle noe sant om virkeligheten ved å ordne personer og hendelser rundt et plot, og på denne måten belyse nye aspekter ved verden og menneskets tilværelse i den<sup>153</sup>. Jeg mener altså at Paven på tilsvarende måte demonstrerer at det er en parallell mellom hvordan hans språkbruk og litterær språkbruk fungerer, gjennom den hyppige bruken av metaforer, narrativer, assonans og alliterasjon. Dette er en måte Paven bygger opp sin stemme på som en relevant deltager i miljødiskursen også for et publikum som selv ikke regner seg som kristne. Gjennom å tydeliggjøre at hans tilnærming er en annen enn den naturvitenskapen representerer, men likevel er legitim, bygger han opp retorisk handlekraft på tross av at han ikke selv er naturviter.

Likevel mener jeg at forholdet til naturvitenskapen tidvis fortsatt er uavklart i teksten. Dette gjelder spesielt forbindelsen Paven trekker mellom naturens orden forstått som et teologisk begrep, og den ordenen naturvitenskapen utforsker. Som jeg gjorde rede for i analysen, bærer Pavens framstilling preg av å basere seg på en forestilling om at naturen, om den blir overlatt til seg selv, vil befinne seg i en slags uforanderlighetstilstand. En slik forestilling støttes ikke av nyere økologisk vitenskap. Likevel brukes naturvitenskapen som støtte for forestillingen om at Gud har preget skaperverket med en fornuftig orden. At dette ikke kommenteres i teksten, gjør at forholdet til naturvitenskapen fortsatt blir uklart.

Den stadige insisteringen på at miljøkrise er et moralsk problem, er også en strategi Paven bruker for å legitimere sin deltakelse i miljødiskursen. Om miljøkrise oppfattes som et spørsmål om moral og livssyn, vil Pavens posisjon som religiøs leder og moralsk veileder legitimere hans deltagelse i miljødebatten på tross av hans manglende autoritet innen naturvitenskap og på teknologifeltet. Som jeg var inne på i analysen, bidrar bruken av moralsk ladede begreper i beskrivelsen av samtidens praksiser til at Paven iscenesetter seg som et moralsk overhode, samtidig som han formidler at miljøkrise er et moralsk problem.

---

<sup>153</sup> Andersen, Grønkjær og Nørager 2010: 288f

## Retors konstruksjon av publikum:

Det er ikke bare gjennom å portrettere seg selv som forsvarer av og forkjemper for kristen tradisjon, at Paven bygger opp talens retoriske handlekraft. For at publikum skal la seg påvirke av Paven, er Paven også avhengig av at publikum identifiserer seg med den framstillingen av publikum som kommer til uttrykk i teksten. I pave Johannes Paul II tale differensierer Paven mellom to ulike publikumsgrupper han henvender seg til, dels et kristent publikum og dels et ikke-troende publikum. Men som jeg viste i analysen, hevder han at kristendommens grunnfortelling kan være relevant for begge disse publikumsgruppene. I avslutningen av talen, formidler han imidlertid at den kristne publikumsgruppen bør føle seg mest forpliktet av argumentasjonen, noe som tyder på at det er denne publikumsgruppen som er talens primære målgruppe.

Bilder og metaforer hentet fra kristen tradisjon spiller en sentral rolle i det bildet Paven som retor tegner av publikum. For et kristent publikum vil disse bildene allerede ha betydning for hvordan publikum forstår seg selv og sin identitet. Å framstille tilværelsen ved hjelp av kristendommens grunnfortelling, som en kamp mellom splittelse, synd og død på den ene siden, og forsoning, gjenopprettelse og frelse på den andre siden, er noe som kjennetegner mange av Pavens tidligere taler på verdens fredsdag, og er trolig en livsfortolkning som publikum vil kjenne seg igjen i. Lidelsene i samfunnet beskrives som tegn på synd, manglende gudstro, og brudd på den naturlige lov, og en kristen livsform beskrives som en livsform der man etterstreber å leve i tråd med kristne verdier og prinsipper, som identifiseres med den naturlige lov – Guds plan for skaperverket. Som jeg har vært inne på, er det å identifisere en kristen livsform med miljøengasjement imidlertid ikke utbredt, og det er dette Paven forsøker å endre på.

Den måten Paven prøver å oppnå en slik endring på, er nettopp ved denne sammenkoblingen han foretar mellom kristendommens grunnfortelling og kampen mot miljøkrise. Denne sammenkoblingen innebærer at publikums relasjon til Gud beskrives som uløselig forbundet med dets relasjon til både natur og samfunn. Konteksten for menneskets selvforståelse utvides altså fra å bli bestemt ut i fra relasjonen til Gud og til nesten, til nå å også omfatte relasjonen til naturen.

Nettopp denne utvidelsen av konteksten for fortolkningen av de sentrale kristne forestillingene har jeg framhevet i min analyse. Jeg har f.eks. funnet at «synden» i de tidligere

talene til verdens fredsdag, ble beskrevet som noe som angikk de mellommenneskelige relasjonene i verden. I den grad det ble vist til bibeltekster for å legitimere dette, var det fortellingen om konflikten mellom Kain og Abel det ble henvist til. Når miljøkrise står som kontekst for framstillingen i 1990 beskrives imidlertid synden som noe som også får utslag i relasjonen mellom menneskene og naturen. Dels gis det uttrykk for at naturen omfattes av moralens normer, og at det følgelig er syndig å misbruke naturen. I tillegg formidles det at den måten naturen opptrer på, i seg selv er utslag av synden. Dermed legges det til rette for at økologisk ubalanse og miljøkatastrofer kan forstås som kun et annet aspekt ved den uorden som i de tidligere talene ble framstilt som ufred i hjerte og samfunn. I 1990 framstilles altså den naturlige lov som noe som også kommer til uttrykk i naturen selv. Dette er ikke nytt i kristen tradisjon. Også Thomas Aquinas mente at regelmessighetene i naturens verden var uttrykk for den samme universelle loven som de etiske mellommenneskelige lovene var uttrykk for. Nå hentes disse sidene ved tradisjonen fram igjen, og settes inn i en ny sammenheng. «Økologisk balanse» framheves nå som uttrykk for skaperverkets orden i naturen, og miljøkrise er dermed uttrykk for et brudd med naturens orden.

At naturen er en gave til menneskeheten, og følgelig skal utnyttes til fellesskapets beste, er et motiv som man finner i tradisjonell katolsk sosiallære. Men at naturen i seg selv er god også uavhengig av sin nytteverdi, gis det tydeligere uttrykk for i 1990 enn tidligere. Som jeg har gjort rede for i analysen, signaliseres dette når det å ta hensyn til naturens «integritet» framstilles som et mål i seg selv i 1990, og når det framheves at naturen er vakker og innehar en helende kraft. Det å forbruke en uforholdsmessig stor del av naturressursene blir altså nå ikke bare problematisk av hensyn til andre mennesker, men også fordi det truer naturens integritet og balanse.

På tross av at det synes sentralt å formidle til publikum at naturen er verdifull, ser det fortsatt ut til å være sentralt for Paven at publikum fortsatt ser på seg selv som overordnet naturen. Å fastholde dette framstilles som helt prekært i talen, og kan hende forsterkes viktigheten av dette nettopp av at miljøkrise skaper et behov for å fastholde menneskets mulighet til å ta grep om situasjonen framfor å være underlagt sine lyster og begjær.

At synet på naturen som en ressurs og felles gave til menneskeheten innebærer at menneskene er gjensidig avhengig av hverandre, er også noe som er blitt framhevet tidligere. Nå ser det imidlertid ut til at denne forestillingen om gjensidig avhengighet også relateres til økologiens lære om gjensidig avhengighet innad i et økosystem.

Kritikk av dagens materialisme er også et tema man finner igjen i mange av talene til verdens fredsdag, og i den katolske sosiallære som sådan. Men nå ser det ut til å være et poeng å tydeliggjøre at denne kritikken ikke innebærer et negativt syn på naturen i sin helhet.

Avsnittet som tydeligst angriper livsstilen i «forbrukersamfunnet» følges f.eks. av et avsnitt som omhandler naturens estetiske kvaliteter. I dette avsnittet prises naturens skjønnhet, uten at ambivalensen til sanselig skjønnhet kommer til uttrykk. Disse utsagnene er også fulgt av en rekke bibelhenvisninger, som for å understreke at det å prise naturens skjønnhet har lange tradisjoner i kristen tradisjon.

Også frelsesframstillingen ser ut til å påvirkes av den nye konteksten for framstillingen. I de tidligere talene ble frelsen fortolket ut i fra et antroposentrisk perspektiv, og det var gjerne forsoningsaspektet som ble framhevet. Nå framstilles frelsen som noe som omfatter skaperverket i sin helhet. Frelsen forstått som recapitulatio framheves altså, men den forutgående destruksjonen av denne verdenen er noe som tones ned. Den framstillingen av frelsen som her legges fram, ser primært ut til å skulle formidle at naturen og menneskehetens skjebne er uløselig forbundet, og at de ødeleggelsene som er blitt påført skaperverket, en gang vil bli gjenopprettet.

Kampen mellom synd, død og splittelse på den ene side og forsoning, gjenopprettelse og frelse på den andre blir nå tydeligere framstilt som en kamp som hele skaperverket er omfattet av, og noe som foregår her og nå. På denne måten utvides konteksten for selvforståelsen til det kristne publikum. Det å være kristen angår ikke bare enkeltmenneskets relasjon til Gud og medmennesker, men også relasjonen mellom mennesket og naturen. På denne måten bidrar Pavens konstruksjon av publikum til at det å være «miljøverner» ikke framstår som en trussel mot publikums identitet, men tvert i mot fremstår som en styrking av egen identitet som kristen.

## Laudato Si'. On care for our common home

### Situasjonen

*Laudato Si'* er den første encyklika som har miljøvern som hovedtematikk.

Encyklikaen ble publisert den 18. juni 2015. At den ble gitt ut i 2015, skal ha sammenheng med at et av målene med den var å bidra til å fremme engasjement rundt miljøsakene i forkant av klimatoppmøtet i Paris (KOP21) i desember 2015. I forbindelse med utgivelsen ble det i Vatikanet arrangert en større pressekonferanse der en rekke eksperter fra ulike miljø og fagfelt var tilstede. De som talte under pressekonferansen, var:

- kardinal Turkson, leder av Det pavelige råd for rettferdighet og fred. Han var også leder av arbeidsgruppen som utarbeidet det første utkastet til *Laudato Si'*
- John Zizioulas, metropolitt av Pergamon, som representerte den økumeniske patriarken i den ortodokse kirke,
- professor John Schellnhuber, grunnleggeren av klimaforskningsinstituttet «The Potsdam Institute for Climate Impact Research» og medlem av Det pavelige vitenskapsakademi,
- professor Carolyn Woo, leder av den katolske hjelpeorganisasjonen Caritas og tidligere dekan for «Mendoza College of Business» ved Notre Dame universitet,
- Valeria Martano, en italiensk skolelærer.

Som kardinal Turkson uttalte på pressekonferansen, skulle den brede representasjonen fra ulike ståsteder under pressekonferansen speile prosessen som lå til grunn for encyklikaen. Turkson uttalte også at encyklikaen ble til gjennom dialog med ulike miljøer og fagpersoner, og han nevner hvordan uttalelser fra en rekke ulike bispekonferanser rundt om i verden siteres gjentatte ganger i encyklikaen. I fotnotene til foredraget utdyper kardinal Turkson hvordan encyklikaen ble bearbeidet, og hvordan utkast ble sendt rundt til en rekke fagpersoner før den ble endelig ferdigstilt og klargjort for publisering<sup>154</sup>. Arbeidsgruppen som var ansvarlige for å utarbeidet det første utkastet til encyklikaen skal ha overlevert sitt utkast til pave Frans

---

<sup>154</sup>Turkson 2015: “*Laudato Si'* inspired by St. Francis of Assisi”

sommeren 2014. Deretter bearbeidet pave Frans dette manuset, før det ble publisert i juni 2015<sup>155</sup>.

Det refereres ikke til spesifikke naturvitenskapelige kilder i encyklikaen, men det er gjort kjent at professor John Schellnhuber, grunnleggeren av klimaforskningsinstituttet «The Potsdam Institute for Climate Impact Research», har vært en viktig bidragsyter i arbeidet. Under pressekonferansen ble første del av encyklikaen, der omfattende fagkunnskap om miljøkrise refereres, beskrevet på følgende måte av kardinal Turkson:

«a spiritual listening to the results of the best scientific research on environmental matters available today, by “letting them touch us deeply and provide a concrete foundation for the ethical and spiritual itinerary that follows”. [...] Extremely complex and urgent issues are addressed, some [...] are the subject of heated debate. The aim of the Encyclical is not to intervene in this debate, which is the responsibility of scientists, and even less to establish exactly in which ways the climate changes are a consequence of human action.[...] In the perspective of the Encyclical – and of the Church – it is sufficient to say that human activity is one of the factors that explains climate change»<sup>156</sup>.

Her signaliseres det at pave Frans sitt budskap er vitenskapelig informert, samtidig som det tydeliggjøres at encyklikaen i seg selv ikke pretenderer å være et naturvitenskapelig bidrag. Den vil behandle miljøproblemene under en etisk og åndelig innfallsvinkel.

På pressekonferansen kom det altså tydelig til uttrykk at det ikke bare er Paven som enkeltperson som har forfattet hele encyklikaen. Den er likevel komponert sånn at det er Paven som framstår som retor i teksten. I mine analyser omtaler jeg Paven som retor, selv om jeg er meg bevisst at det er mange bidragsytere som har vært med å forme Pavens stemme i teksten.

Jeg kommer til å referere til Vatikanets offisielle utgave av encyklikaen, lagt ut på Vatikanets offisielle hjemmeside «Den hellige stol» av *Libreria Editrice Vaticana*. Som nevnt tidligere refererer jeg til den engelske utgaven av encyklikaen. Den engelske utgaven foreligger i to forskjellige formater, én pdf-versjon og en annen. Jeg refererer ikke til pdf-versjonen. I formatet jeg referer til utgjør encyklikaen en tekst på 71 sider, og teksten innehar nummererte

---

<sup>155</sup> Dette ble opplyst til professor Kjetil Hafstad på konferansen “Radical Ecological Conversion After *Laudato Si*” avholdt i Roma, mars 2018.

<sup>156</sup>Turkson (2015): “*Laudato Si*’ inspired by St. Francis of Assisi”

avsnitt (i alt 246). Notene kommer til slutt, og teksten inneholder ingen innholdsfortegnelse. Varianten i pdf-format, har imidlertid en layout som ligner en fagbok eller roman. Den har relativt lite tekst per side (245 ord per side), en font i «klassisk stil» (Garamond), fotnoter på hver side, og med Pavens egen underskrift til slutt i teksten. Denne utgivelsen er på til sammen 184 sider, og kommer med en innholdsfortegnelse til slutt. Opprinnelig kom dette formatet med en illustrert forside<sup>157</sup>. Overskrifter og innhold er det samme i begge utgivelsene.

### Mottagelsen av *Laudato Si'*

I og med at *Laudato Si'* er den mest innflytelsesrike teksten i mitt materiale, og også den mest omfangsrike teksten jeg analyserer, vil jeg kort si litt om mottagelsen av denne teksten i ulike fagmiljøer. Mesteparten av kommentarlitteraturen som nå er tilgjengelig etter at *Laudato Si'* ble publisert i 2015, forelå imidlertid først når mitt arbeid med denne avhandlingen var helt i slutfasen. Det var derfor ikke opprinnelig en del av mitt prosjekt å gå inn i denne litteraturen. Da tematikken i *Laudato Si'* berører mange fagfelt, ble den også omtalt i mange ulike fagkretser, slik at mottagelsen spenner svært bredt. Den faglige resepsjonen av *Laudato Si'* er følgelig nå så omfattende at en grundig analyse av denne litteraturen ville sprengt rammene for min avhandling. En analyse av denne omfattende kommentarlitteraturen vil egne seg som tema for et annet doktorgradsarbeid. I min avhandling vil jeg kun gjengi enkelte eksempler på spørsmål som er blitt reist i fagdebatten etter at *Laudato Si'* ble publisert, uten å kunne hevde at jeg gir et representativt bilde av kommentarlitteraturen. Jeg har valgt å hovedsakelig konsentrere meg om et utvalg av artikler fra tre ulike fagkretser, nemlig fra katolsk teologi, økumenisk teologi og miljøvitenskapelige fag. Jeg vil prøve å presentere disse artiklene nøytralt – ut fra deres egne premisser – som noen fag-tradisjoners respons på *Laudato Si'*.

Det er én artikkel jeg vil gi en grundigere presentasjon av enn de andre, da jeg anser denne som særlig relevant for mitt prosjekt. Det er en artikkel fra *Rhetoric Society Quarterly*, som

---

<sup>157</sup> Også den andre encyklikaen som har kommet ut under pave Francis sin tid som pave, kommer ut i to formater med de samme kjennetegnene som *Laudato Si'*. Eldre encyklikaer kommer bare med ett layout. Riktignok kan også disse encyklikaene fås i pdf-format, men layouten er den samme i begge formatene.



omhandler den særegne språkbruken i *Laudato Si'*. Denne er skrevet av Paul Lynch og vil presenteres helt til slutt i dette underkapittelet.

Encyklikaen fikk som nevnt uvanlig stor oppmerksomhet da den ble utgitt. Her skal jeg gi størst plass til en presentasjon av noen tidsskrift-artikler, som leverte en mer intellektuell respons. Men før dét vil jeg kort nevne noen eksempler på mer spontane og kortfattede reaksjoner. Encyklikaen ble blant annet ønsket velkommen av FNs generalsekretær Ban Ki-Moon og leder av verdensbanken Jim Yong Kim. I Frankrike ble 100 000 eksemplarer av encyklikaen solgt på bare seks uker<sup>158</sup>, og den ble omtalt verden over i forbindelse med at den amerikanske presidentkandidaten Jeb Bush i forkant av utgivelsen uttalte at han ikke ville ta imot råd om økonomi eller klimapolitikk av Paven<sup>159</sup>. Encyklikaen fikk også bred omtale i norske medier, i blant annet Aftenposten, Stavanger Aftenblad, Vårt Land og Klassekampen. I Norge ble encyklikaen hovedsakelig møtt med begeistring. Styreleder i Caritas Norge, Terje Osmundsen, omtalte for eksempel *Laudato Si'* som årets viktigste publikasjon og han trakk fram hvordan *Laudato Si'* ble sitert av både ministre og aktivister under klimakonferansen i Paris 2015<sup>160</sup>. Biskop Tor B. Jørgensen i Den norske kirke uttalte at han kunne underskrive på omtrent alt pave Frans skriver i *Laudato Si'*, og Ingrid Rosendorf Joys, samfunnskontakt i Oslo katolske bispedømme, roste Paven for å tydelig ta til orde for at rike land har et spesielt ansvar i klimasaken og for å stille seg på miljøbevegelsens side<sup>161</sup>. Arne Johan Vetlesen roste Paven for at han så tydelig formidler at miljøkrise ikke kan håndteres uten at vårt økonomiske system endres. Han hevdet at *Laudato Si'* på den måten skiller seg fra Parisavtalen, som han mener forsøker å redde kloden innenfor rammene av business, politikk og etikk «as usual»<sup>162</sup>.

*Laudato Si'* ble også møtt med mye skepsis, spesielt blant konservative katolikker i USA. Mange var der kritiske til pave Frans sin framstilling av kapitalismen, og til den patos-pregede formen pave Frans uttrykker seg på. Et sentralt tema i debatten om *Laudato Si'* i USA dreide seg om hvilken autoritet Paven har til å uttale seg om miljøaksen. Som nevnt avviste Jeb Bush og flere andre republikanske politikere budskapet til pave Frans ved å uttale at de ikke ville ta i mot råd i økonomiske og politiske saker fra Paven, kun i moralske spørsmål. At miljøaksen

---

<sup>158</sup> Dumay 2015

<sup>159</sup> Goldenberg & Siddiqui 2015

<sup>160</sup> Osmundsen 2016

<sup>161</sup> Fonn 2015

<sup>162</sup> Vetlesen 2017

er et moralsk spørsmål ble altså avvist. I en rekke artikler skrevet av fagfolk med miljøvitenskapelig bakgrunn, er det imidlertid nettopp Pavens evne til å løfte fram det moralske aspektet ved miljøsaken, som de særlig berømmer pave Frans for.

### *Mottagelsen av Laudato Si' i miljøvitenskapelige fagfelt*

Jeg vil i det følgende gi en presentasjon av de sentrale temaene som tas opp i et knippe artikler som omhandler *Laudato si'* publisert i tidsskriftene *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* og *The Quarterly review of Biology*. Begge disse tidsskriftene hadde et eget temanummer viet *Laudato Si'* i 2016, og det er fra disse temanumrene artiklene jeg referer til er hentet fra. Fra tidsskriftet *Environment: Science and Policy for Sustainable Development* har jeg valgt å ut artikkelen: «The Pope's Climate Message in the United States: Moral Arguments and Moral Disengagement» skrevet av miljøverner og Master of Science Seth Heald. De resterende artiklene er hentet fra tidsskriftet *The Quarterly review of Biology*.

Ingen av artikkelforfatterne stiller spørsmålstegn ved Pavens autoritet til å uttale seg om miljøsaken, på tross av at Paven uttaler seg om en rekke naturvitenskapelige spørsmål. Tvert imot er samtlige forfattere positive til encyklikaen, og omtaler den som en inspirerende og betydningsfull tekst. I mange av artiklene understøttes virkelighetsbeskrivelsen Paven gir i *Laudato Si'*, ved å henvise til en rekke vitenskapelige rapporter og estimer. Seniorforsker i økologi Gerardo Ceballo bruker for eksempel store deler av sin artikkel «Pope Francis' Encyclical letter *Laudato Si'*, Global Environmental Risks, and the Future of Humanity» på å støtte opp om Pavens virkelighetsbeskrivelse. Han anvender den kompetansen han som økolog besitter til å beskrive den samme virkeligheten som pave Frans ved å presentere målbare data, grafer osv. Han støtter opp under pave Frans sin vektlegging av at utryddelsen av artsmangfoldet er kritisk. Han demonstrerer hvordan tempoet for utryddelsen av artsmangfoldet nå er langt høyere enn normalt, og at utviklingen de siste årene tyder på at vi beveger oss mot en masseutrydding<sup>163</sup>.

Botanikeren og medlem av Pontifical Academy of Sciences Peter H. Raven underbygger også virkelighetsbildet pave Frans tegner opp i encyklikaen i sin artikkel «Our world and pope

---

<sup>163</sup> Ceballo 2016: 291

Francis' encyklical *Laudato Si'*». Raven støtter også opp under Pavens uttalelser om tap av artsmangfold, og legger i tillegg fram hvordan den massive befolkningsveksten og den medfølgende økningen i forbruk har bidratt til at menneskehetens samlede forbruk i dag langt overskrider jordas kapasitet. På tross av den sterke vektleggingen Raven legger på befolkningsvekst i sin framstilling av årsakene til miljøkrisa, kritiserer han imidlertid ikke pave Frans for hans uttalelser i encyklikaen om at det å redusere befolkningsveksten ikke er avgjørende for å hindre overforbruk. I stedet siterer han en uttalelse pave Frans har kommet med der han oppfordrer til å ikke få for mange barn, og trekker fram at befolkningsveksten er relativt svak i områder der katolisismen dominerer<sup>164</sup>. I likhet med mange andre, er imidlertid Gerardo Ceballo kritisk til akkurat det punktet i *Laudato Si'* der pave Frans avviser at befolkningsvekst er et avgjørende problem for miljøet. Ceballo stiller imidlertid ikke spørsmålsteget ved hvorvidt Paven innehar autoritet til å uttale seg om miljøsakene. Tvert i mot uttaler han at det ikke primært er meningsinnholdet i Pavens budskap som gjør encyklikaen til en viktig utgivelse, men at den har en viktig betydning nettopp er på grunn av statusen pave Frans innehar:

«Although the Encyclical has a very solid scientific base, its major impact is because of the moral status of Pope Francis, rather than its scientific novelty»<sup>165</sup>.

Caballo forutsetter altså at det er i kraft av sin moralske autoritet at Paven uttaler seg om miljøsakene. Caballo tar følgelig for gitt at miljøsakene også er et moralsk spørsmål.

Nettopp det å få fram at miljøsakene også er et moralsk spørsmål, og ikke bare som en politisk, økonomisk eller teknologisk problemstilling, er ifølge Seth Heald, det viktigste budskapet i *Laudato Si'*. I artikkelen «The Pope's Climate Message in the United States: Moral Arguments and Moral Disengagement» viser Heald til en rekke undersøkelser av hvorvidt *Laudato Si'* har hatt noen innflytelse på miljøengasjementet blant katolske katolikker i USA. Ifølge en av disse undersøkelsene har *Laudato Si'* bidratt til at flere katolikker anser miljøsakene for å være et moralsk spørsmål, og ikke bare et teknologisk og økonomisk spørsmål (selv om en annen av disse undersøkelsene viste at så mye som 60 % av alle amerikanske katolikker ikke har hørt om encyklikaen)<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Raven 2016: 252

<sup>165</sup> Ceballo 2016: 286

<sup>166</sup> Heald 2016: 9

Heald berømmer også pave Frans for hans evne til å ikke bare argumentere ut i fra moralske prinsipper, men for hans evne til å berøre sine lesere, og til å få frem hvordan miljøsakene angår menneskers hverdagsliv:

«more than just conveying cold, cognitively demanding moral reasoning, the Pope is trying to help people in the developed world to see and feel the «hot» adverse effects of climate change».(6) [...] Pope Francis not only *asks* us to see those faces, but actually helps us see them and *feel* what they feel»<sup>167</sup>.

Heald mener encyklikaen også kan ha en positiv effekt på miljøengasjementet blant amerikanere ved at den løser opp forbindelsen som ofte sees mellom miljøengasjement og liberale verdier. I og med at Paven er representant for en religion som vanligvis forbindes med konservative verdier vil oppfordringen til miljøengasjement fra Paven vanskeligere kunne avvises som liberalt «venstre-vridd» tankegods, hevder han<sup>168</sup>.

Han trekker også fram hvordan Pavens ydmykhet og hans argumentasjon for en nøysom livsførsel understøttes av de mange symbolhandlingene og gestene som Paven er kjent for, som å vaske føttene til innsatte fanger og ta med seg 12 syriske flykninger hjem til Roma. Han trekker imidlertid fram at Paven burde ha stryket sitt budskap gjennom noen tilsvarende symbolhandlinger på sin reise til USA i etterkant av utgivelsen av encyklikaen, som f.eks. å besøke ofre etter orkanen Katarina i New Orleans<sup>169</sup>.

At *Laudato Si'* er en viktig og innflytelsesrik tekst understrekes av mange av artikkelforfatterne. Gerardo Ceballo skriver blant annet at *Laudato Si'* trolig har hatt innvirkning på Paris-avtalen:

«The Encyclical has had a major impact, especially the discussion of poverty and social inequities in relation to the devastation of nature, and the need to shift to a sustainable economy (e.g., Bodansky 2015; Brito 2015; Ehrlich and Ehrlich 2016). The publication and outreach of *Laudato Si'* played a role in many important global discussions, and very likely had some influence on the outcome of the historic Paris Climate agreement of December 2015 (COP21).»<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Heald 2016: 6

<sup>168</sup> Heald 2016: 8

<sup>169</sup> Heald 2016: 11

<sup>170</sup> Ceballo 2016: 286

Mary Evelyn Tucker og John Grim er begge ledere av «The Forum on Religion and Ecology» ved Yale University<sup>171</sup>, og har sammen skrevet én av artiklene om *Laudato Si'* utgitt i *The Quarterly review of Biology*. Tucker og Grim presenteres som religionshistorikere. De framstiller *Laudato Si'* som en svært innflytelsesrik tekst. De trekker fram den massive medieomtalen encyklikaen fikk, og den høye formelle statusen en encyklika besitter. De hevder teksten har: «enormous transformative potential»<sup>172</sup>. De trekker spesielt fram den innflytelsen teksten allerede har fått ved mange religiøse læresteder, og viser til hvordan den allerede er satt på pensum på mange jesuittskoler og universiteter. De trekker også fram at Paven talte om budskapet i encyklikaen for FNs generalforsamling i forkant av klimaforhandlingene i Paris 2015, og at det har kommet støtteerklæringer til encyklikaen fra både muslimske og jødiske religiøse ledere, i tillegg til buddhister og hinduer. På tross av at det allerede finnes en rekke tidligere offisielle uttalelser om miljøsakene fra religiøse ledere og institusjoner, hevder de at ingen andre offisielle uttalelser kan sammenliknes med den moralske innflytelsen denne encyklikaen innehar<sup>173</sup>. De hevder encyklikaen fungerer som en inspirasjon for miljøvitenskapelige miljøer, og viser til hvordan det ved Yale School of Forestry and Environmental Studies, der de selv underviser, ble arrangert en paneldebatt om encyklikaen allerede før den var publisert<sup>174</sup>.

Ett av trekkene som særmerker *Laudato Si'* sammenliknet med andre offisielle uttalelser fra religiøse institusjoner og ledere er ifølge Tucker og Grim, den inkluderende holdningen som den gir uttrykk for. Tucker og Grim viser her blant annet til hvordan pave Frans henviser til og sitere den økumeniske patriarken Bartholomeos I, æresoverhode for den ortodokse kirke. En slik inkludering av en ortodoks leders uttalelse i en encyklika omtales som unikt, og likeså at det var en representant fra Den ortodokse kirke tilstede i panelet under den offisielle offentliggjøringen av encyklikaen i Vatikanet. De hevder også at Paven åpner opp for en reell tverrfaglig dialog med naturvitenskapelige fagfelt gjennom encyklikaen, og gjennom prosessen som har ledet fram mot utgivelsen av encyklikaen. De trekker i den forbindelse fram at også vitenskapsmannen Hans Joachim Schellnhuber var til stede i panelet ved offentliggjøringen av

---

<sup>171</sup> Nettadressen til forumet Religion and Ecology: <http://fore.yale.edu>

<sup>172</sup> Tucker & Grim 2016: 262

<sup>173</sup> Tucker & Grim 2016: 263

<sup>174</sup> Tucker & Grim 2016: 264

encyklikaen i Vatikanet, i likhet med den ghanesiske kardinalen Peter Kodowo Appiah Turkson. «Science and religion were brought together in these figures» skriver de<sup>175</sup>.

Et annet trekk som ifølge Tucker og Grim er av særlig betydning med encyklikaen, er at den så tydelig får fram at det er en nær forbindelse mellom miljøsaken og sosial urettferdighet. De hevder encyklikaen på dette punktet er influert av de to teologene, Leonardo Boff og den irsk-colombianske presten Sean McDonagh, som begge har tatt til ordet for at miljø og rettferdsproblematikk må sees i sammenheng<sup>176</sup>.

I likhet med hva min analyse vil demonstrere, påpeker også Tucker og Grim, at det pågår en strategisk veksling i encyklikaen mellom å på den ene siden bygge videre på den katolske tradisjonen, samtidig som tradisjonen utvikles. De viser til Pavens omfattende bruk av sitater fra tidligere paveuttalelser, samtidig som de påpeker at måten forholdet mellom mennesker og natur framstilles på i encyklikaen representerer en utvikling av tradisjonen. De mener å se en utvikling fra pave Johannes Paul II, som i sin framstilling av mennesket som forvalter, fastholder en tradisjonell overordning av mennesket og en adskillelse av mennesket fra naturen, til et mer holistisk perspektiv som de mener komme til uttrykk hos Benedikt XVI, og enda sterkere hos pave Frans i *Laudato Si'*<sup>177</sup>. Tucker og Grim hevder også at et særtrekk ved pave Frans framstilling av virkeligheten, er at den er influert av det evolusjonære perspektivet på virkeligheten som man finner hos teolog og filosof Pierre Teilhard de Chardin og teolog og kulturhistoriker Thomas Berry. Tucker og Grim trekker fram hvordan pave Frans framstiller mennesket som uløselig sammenbundet med og del av et univers i stadig utvikling. Liksom Teilhard de Chardin framholder pave Frans det som avgjørende at mennesket erkjenner den dype forbindelsen som finnes mellom seg selv og resten av universet, for å ikke ende opp som retningsløs og fremmedgjort, påpeker Tucker og Grim. De trekker også fram hvordan Frans, i likhet med Berry, tillegger mennesket mulighet til å påvirke hvordan denne evolusjonære prosessen utvikler seg. Tucker og Grim hevder at en slik bevissthet om menneskets dype samhörighet med naturen og dens utvikling kan få avgjørende betydning for klimadebatten, og for viljen til endring og handling<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> Tucker & Grim 2016: 266

<sup>176</sup> Tucker & Grim 2016: 265

<sup>177</sup> Tucker & Grim 2016: 268

<sup>178</sup> Tucker & Grim 2016: 269f

## *Mottakelsen av Laudato Si' i økumenisk teologi*

Artikkelen jeg har valgt ut som eksempel på mottagelsen *Laudato Si'* har fått i økumenisk teologi er: «A Call to All the Earth» av Leonard Swidler. Swidler er professor i katolsk teologi og interreligiøs dialog ved Temple University i Philadelphia. Artikkelen er publisert i det fagfellevederte tidsskriftet *Journal of Ecumenical Studies*.

Swidler er svært begeistret for *Laudato Si'*, og omtaler den blant annet som «a charter document of wisdom, vision, challenge and a richness of scientific acumen and human sagacity that points the way for us»<sup>179</sup>. Swidler bruker sin artikkel til å trekke fram det han mener er encyklikaens viktigste budskap. Han trekker fram pave Frans sitt budskap om dialog, og framstiller åpenheten og den dialogiske formen på encyklikaen som forbilledlig. Han hevder at stadig flere nå ser behovet for dialog, siden man i økende grad blir klar over at «ingen har svaret på alt». Han trekker fram hvordan pave Frans henvender seg til alle folk, både katolikker og tilhengere av andre religioner, og til og med andre levende skapninger. Han berømmer også pave Frans for den dialogiske holdningen han utviser mot vitenskap og politikk i *Laudato Si'*, og trekker i den forbindelse fram at pave Frans understreker at han ikke vil velge side i vitenskapelige debatter eller erstatte politikk med religion, men at han vil få til en dialog som kan være fruktbar for alle parter<sup>180</sup>.

Det andre poenget Swidler trekker fram fra *Laudato Si'*, er oppfordringen til å erkjenne «at alt henger sammen med alt». Swidler legger særlig vekt på Pavens budskap om at miljøkrisa er forbundet med en sosial krise, og ikke kan løses uavhengig av denne. Han viser hvordan pave Frans tilnærming til denne krisa er å oppfordre til en grunnleggende endring av både virkelighetsbilde og livsførsel<sup>181</sup>. Swidler ser ut til å ville få fram at det er nettopp den gjensidige avhengigheten som vi alle er underlagt, som gjør at vi er avhengig av dialog i møtet med miljøkrisa. Han trekker fram pave Frans sitt utsagn om at de fleste på jorda regner seg som religiøse, og at dette taler for at interreligiøs dialog kan ha stor betydning<sup>182</sup>. Men han er også opptatt av å få fram at pave Frans oppfordrer til dialog med ikke-religiøse. Han viser her til hvordan Paven blant annet tar i bruk begrepet «humanisme». Dette er et begrep som

---

<sup>179</sup> Swidler 2016:442

<sup>180</sup> Swidler 2016: 437-439

<sup>181</sup> Swidler 2016: 439f

<sup>182</sup> Swidler 2016: 441

konservative kristne, ifølge Swidler, er svært negative til, mens pave Frans skriver at vi har bruk for en samlende humanisme som kan forene ulike kunnskapsområder. I forlengelsen av dette poenget trekker Swidler fram at pave Frans ikke fokuserer på himmelen, eller det hinsidige, når han beskriver målet for religion, men at han isteden løfter fram menneskeverdet. Swidler ser følgelig ut til å fortolke også dette grepet som uttrykk for Pavens dialogiske holdning og åpenhet mot ikke-religiøse, og han påpeker at pave Frans gjør både ateister, religiøse og agnostikere til sine allierte i miljøkampen<sup>183</sup>.

### *Mottagelsen av Laudato Si' i katolsk teologi*

*Laudato Si'* ble mottatt med mye begeistring av katolikker verden over, men også med mye skepsis, spesielt av konservative katolikker i USA. For å gi noen eksempler på mottagelsen av *Laudato Si'* i katolsk teologi har jeg dels valgt ut et eksempel på en artikkel fra konservativt hold, skrevet av den amerikanske teologiprofessoren Russel Ronald Reno. Denne artikkelen er utgitt i tidsskriftet *First Things*. De andre artiklene jeg vil presentere er hentet fra tidsskriftet *Theological Studies*, som er et katolsk fagfelleurdert tidsskrift. *Theological Studies* hadde i 2016 et eget temanummer som besto av 8 artikler som alle kommenterte *Laudato Si'*. Her vil jeg ta for meg de sentrale temaene som tas opp i disse artiklene.

### Kritikk av *Laudato Si'* fra konservativt hold

Russel Ronald Reno omtales som både politisk og religiøst konservativ<sup>184</sup>, han er katolikk, og redaktør for det fagfelleurderte tidsskriftet *First Things*, som omhandler religion og samfunn. Reno er spesielt kritisk til retorikken i *Laudato Si'*, da han mener denne ikke svarer til encyklikaens funksjon som læredokument. Han hevder at det som kjennetegner den moderne

---

<sup>183</sup> Swidler 2016: 441

<sup>184</sup> Se for eksempel artikkel i *The New York Times* av Jim Yardley og Laurie Goodstein 8. april 2016: «Francis' Message Calls on Church to Be Inclusive»



encyklika-sjangeren siden slutten av 1800-tallet, er at Paven her tar utgangspunkt i en rekke grunnprinsipper utledet av naturlovstenkningen, og på dette grunnlaget kritiserer aspekter ved det moderne samfunnet, samtidig som de aspekter ved moderniteten som støtter opp om menneskeverdet, fremmes. Grunnprinsippene i den katolske sosiallæren, som solidaritetsprinsippet eller godenes allmennbestemmelse, spiller imidlertid ingen sentral rolle i *Laudato Si'*, og samfunnskritikken utledes ikke av disse prinsippene. Dette gjør, ifølge Reno, at kritikken blir selvmotsigende og ikke hjelper publikum å løse samtidens kriser på en systematisk måte. Han mener utformingen av *Laudato Si'* isteden minner om en profetisk samfunnskritikk:

«Instead, Francis has penned a *cri de coeur*, a dark reflection on the systemic evils of modernity. Like the prophet Ezekiel, Pope Francis sees perversion and decadence in a global system dominated by those who consume and destroy. The only answer is repentance, “deep change”, and a “bold cultural revolution”.»<sup>185</sup>.

Reno er altså kritisk til å utforme en encyklika på denne måten, og kritiserer pave Frans for å være uklar og usystematisk ved å ikke angripe miljøkrisa ut i fra noen klare prinsipper. Som eksempel på pave Frans' uklarhet trekker Reno blant annet fram hvordan pave Frans resonnerer i tråd med tradisjonen fra tidligere encyklikaer når han peker på den manglende skapertroen som årsaken til miljøkrisa. Liksom i tidligere encyklikaer trekker altså pave Frans en forbindelse mellom gudløshet og umoralen og lidelsen i samtiden. Men Reno kritiserer Paven for ikke å stå fast på dette standpunktet da han samtidig gir uttrykk for at ikke-kristne kan handle altruistisk og overvinne antroposentrismen, og siterer og berømmer det sekulære dokumentet «Earth Charter». Dermed bagatelliserer han ifølge Reno åpenbaringsens bidrag til å løse dagens kriser, og reduserer kristendommen til noe som i beste fall kan berike «the Earth Charter»<sup>186</sup>.

Reno kritiserer også Paven for å løfte fram verdier og metaforer hentet fra det teknokratiske paradigmet Paven selv vil ta avstand fra, når han resonnerer ut i fra verdier og metaforer som har bred støtte i samtidskulturen framfor å ta utgangspunkt i «kirkens visdom»:

«Without this kind of teaching, a vacuum develops. It gets filled with the technocratic process-language (“open and honest debate”) and the standard talking points of ecological

---

<sup>185</sup> Reno 2015: «The return of catholic anti-modernism»

<sup>186</sup> Reno 2015: «The weakness of *Laudato Si'*»

progressives (Earth Charter). The conceits of the world dominate, not the wisdom of the Church»<sup>187</sup>.

Reno er altså kritisk til pave Frans sin alliansebygging med den sekulære miljøbevegelsen i *Laudato Si'* og han hevder at Paven dermed bidrar til at den åpenheten mot den moderne verden som fikk gjennomslag i Det annet vatikankonsil-teksten *Gaudium et Spes* har endret karakter fra en åpenhet mot humanismen til en åpenhet for samtidens pessimisme:

«He seems to propose to link the Catholic Church with a pessimistic post-humanist Western sentiment rather than the older, confident humanism»<sup>188</sup>.

Han hevder altså at den sterke samfunnskritikken som man også finner hos pave Johannes Paul II og pave Benedikt XVI skiller seg fra kritikken til pave Frans, da samfunnskritikken tidligere siktet mot å gjenopprette det religiøse grunnlaget for moderniteten, mens pave Frans sin samfunnskritikk avviser hele den vestlige modernitetens prosjekt. Reno er kritisk til denne radikaliteten, og hevder det mennesker i dag trenger, er kirkens råd og veiledning, og ikke dens fordømmelse.

### *Laudato Si'* utfordrer virkelighetsforståelsen som dominerer i dag

Et gjennomgående tema i de teologiske artiklene fra tidsskriftet *Theological Studies* er å framheve hvordan pave Frans utfordrer helt grunnleggende aspekter ved vår virkelighetsforståelse. Pave Frans sin ambisjon er altså ikke, ifølge disse artikkelforfatterne, bare å få frem at miljøsaken har en moralsk dimensjon, men å endre den virkelighetsforståelsen som i dag dominerer.

Cristina Vanin og Neil Ormerod skriver for eksempel i sin artikkel at «ecological conversion» innebærer mer enn å anerkjenne at målet om rettferd også omfatter hensyn til ikke-menneskelig liv:

«This article argues that ecological conversion involves more than extending our concern for justice to include other-than-human life. It challenges us to develop an integral ecology, an

---

<sup>187</sup> Reno 2015: «The weakness of *Laudato Si'*»

<sup>188</sup> Reno 2015: «The return of catholic anti-modernism»

new paradigm of justice, one “which respects our unique place as human beings in this world and our relationship to our surroundings” (LS15)»<sup>189</sup>.

Den tyske biskopen Reinhard kardinal Marx argumenterer også i sin artikkel «Everything is connected: On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in *Laudato Si'*» for at budskapet til pave Frans angår vårt virkelighetsbilde. Marx omtaler *Laudato Si'* som en viktig, programmatisk tekst som kan inspirere både kristne og ikke kristne til å snu samfunnsutviklingen<sup>190</sup>. Han fremhever særlig hvordan *Laudato Si'* utfordrer forståelsen av vekst og framskritt som dominerer i dag. Marx hevder Pavens ambisjoner om å utfordre modernitetens virkelighetsbilde, og hans kritikk av kapitalismen, ikke er utledet av noen abstrakte forestillinger eller prinsipper. Tvert i mot hevder han at det er dagens økonomiske system som styres etter et abstrakt prinsipp om maksimering av profitt, samtidig som konsekvensene av dette prinsippet ikke er forenelig med virkeligheten «slik den er». Han viser til uttrykket «realities are greater than ideas», som pave Frans anvender ved flere anledninger i encyklikaen. Han viser til hvordan begrepet allerede brukes i *Evangelii Gaudium* (EG 231-33)<sup>191</sup>, der det advares mot ideer som er «disconnected from realities». Marx hevder prinsippet bør forstås som uttrykk for den aristoteliske realismen som preger arven fra Thomas Aquinas, og mener Pavens kapitalismekritikk kan forstås i lys av den tradisjonelle skepsisen man finner i den katolske sosiallæren mot en hver form for idealisme<sup>192</sup>. Marx er altså opptatt av å vise at pave Frans sitt budskap både står i forbindelse med tradisjonen, samtidig som budskapet om at alt er forbundet med hverandre, støttes av naturvitenskapen.

Den australske professoren i teologi, Denis Edward, hevder *Laudato Si'* formidler en ny natur-teologi. Han hevder budskapet følgelig angår den systematiske teologien, og ikke bare skal forbindes med sosialetikk og moralteologi<sup>193</sup>. Et av aspektene ved denne naturteologien som Edwards framhever, er at det så tydelig formidles at ikke-menneskelig liv har egenverd i *Laudato Si'*. Han påpeker at dette ikke er nytt i en økoteologisk sammenheng, men at det er en viktig nyutvikling at det med *Laudato Si'* inkorporeres inn i Den katolske kirkes sosiallære<sup>194</sup>. Edward trekker også fram at *Laudato Si'* løfter fram forestillingen om at naturen kan forstås

---

<sup>189</sup> Ormerod & Vanin 2016: 351

<sup>190</sup> Marx 2016: 307

<sup>191</sup> *Evangelii Gaudium* er et kirkelig dokument utgitt av pave Frans (apostolisk formaning) i 2013.

<sup>192</sup> Marx 2016: 296f

<sup>193</sup> Edwards 2016: 378

<sup>194</sup> Edwards 2016: 380

som en naturlig åpenbaring av Gud. Han påpeker at dette ikke er en ny forestilling, tilsvarende forestillingen om at ikke-menneskelig liv har egenverd, men han mener dette er et underbelyst aspekt ved teologien som *Laudato Si'* bidrar til å løfte fram<sup>195</sup>. Det siste aspektet ved naturteologien i *Laudato Si'* som Edwards framhever, og som han mener er det mest sentrale budskapet i encyklikaen, er forestillingen om at hele skaperverket utgjør et universelt «communio»-fellesskap<sup>196</sup>. Han framhever hvordan denne forestillingen både formidles gjennom de teologiske uttalelsene om at forholdet til Gud og medmennesker er uløselig forbundet med forholdet til naturen, og i uttalelsene der det refereres til økologiens lære om at alt i naturen påvirker hverandre og er gjensidig avhengig av hverandre. Edward trekker også fram hvordan pave Frans framstiller dette fellesskapsbåndet som «a sublime communion», altså som en mystisk opplevelse av noe transcendent. Han viser til hvordan den gjensidige avhengigheten i teologisk perspektiv knyttes til den guddommelige kjærligheten som binder alt sammen, og at pave Frans på en ny måte legger vekt på hvordan dette fellesskapsbåndet er noe vi «føler»:

«Here, and elsewhere in his writing, Francis gives a priority to feelings that is far from common in church teaching»<sup>197</sup>.

Edward framhever altså pave Frans vektlegging at vi er følelsesmessig forbundet med både andre mennesker og naturen rundt oss, og at denne følelsesmessige tilknytningen kan være en viktig inspirasjon for en mer miljøvennlig livsstil.

På tross av at Edwards roser pave Frans for å være inspirerende og nyskapende, kritiserer han imidlertid også pave Frans for å ensidig fremstille virkeligheten som ordnet og harmonisk. At virkeligheten også til en hver tid har vært full av lidelse, død, utrydding av arter, mener han ikke behandles grundig nok i pave Frans sin teologi. Heller ikke hvordan man skal forholde seg til tilfeldighetenes betydning for utviklingen av livet<sup>198</sup>.

Edwards etterlyser også en mer utviklet kristologi i encyklikaen. Han påpeker at *Laudato Si'* her skiller seg fra nyere økoteologi, der det har vært sentralt å framheve forbindelsen mellom Guds skaperakt, og Guds frelsende handling. I den tidlige økoteologien var det imidlertid en tendens til å primært fokusere på skapelsesteologi, trekker Edwards fram. Noe han mener var

---

<sup>195</sup> Edwards 2016: 383

<sup>196</sup> Jeg skriver mer om begrepet “communion” og communion-ekklesiologi på side 161f

<sup>197</sup> Edwards 2016: 386

<sup>198</sup> Edwards 2016: 379

en reaksjon på den ensidige vektleggingen på menneskelig frelse i kristne kirker de siste århundrene. Pave Frans sin vektlegging av skapelsesteologi tolker han imidlertid som uttrykk for Pave Frans sin åpenhet og ønske om å formidle en inkluderende holdning også overfor publikum som ikke er kristne<sup>199</sup>. På tross av at det ifølge Edwards ikke er en utviklet kristologi i encyklikaen, peker han på en rekke mindre kommentarer med kristologisk innhold i encyklikaen, som han tar opp i sin artikkel. Han trekker blant annet fram hvordan forestillingen om et universelt fellesskap innehar elementer av kristologi i seg, da pave Frans uttaler at den oppstandne Kristus binder alle skapninger sammen, og allerede på uforklarlig vis, og i det skjulte, er virksom i det skapte, og er med på å styre verden mot gjenoppretting og fullkommengjøring<sup>200</sup>. Edwards hevder det ville være gunstig om «det sublime» ved denne fellesskapsopplevelsen, ble sterkere formidlet. Han trekker i den forbindelse fram hvordan «det sublime» i kunsten ikke primært knyttes til det harmoniske og vakre, men til kunstens evne til å utfordre og desorientere oss. Edward hevder at en videreutvikling av dette aspektet ved «communio»-tenkningen i *Laudato Si'* vil kunne bidra til at også det vonde og uforståelige i virkeligheten blir omfattet av teologien:

«This line of thought suggests that «sublime communion» could be developed to embrace what is not taken up in *Laudato Si'*, the pain, the deaths, the chaos, the randomness, the ugliness of so much of the natural world. It could include what cosmology tells us of the 13.8 billion-year history of the observable universe, the more than a hundred billion galaxies that make it up, and the possibility of multiverses. A theology of the sublime communion of creation could engage with the strange otherness and counterintuitive nature of what we have discovered about our world at the quantum level of reality. And it could embrace the costs of evolution as well as the beauty and rich diversity of life around us»<sup>201</sup>.

### Svakt utviklet kristologi

Det er flere av de andre artikkelforfatterne som også etterlyser en mer utviklet kristologi i *Laudato Si'*. I artikkelen: «*Laudato Si'* and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits» drøfter Celia Deane-Drummond primært bruken av naturvitenskap i

---

<sup>199</sup> Edwards 2016: 378f

<sup>200</sup> Edwards 2016: 388

<sup>201</sup> Edwards 2016: 390

*Laudato Si'*. Hun hevder også at tenkningen om økologi i encyklikaen primært knytter an til skapelsesteologien, og etterspør en mer utviklet tenkning omkring forholdet mellom økologi og kristologi<sup>202</sup>. På tross av at hun roser Paven for å uttrykke seg med stor trygghet om en rekke naturvitenskapelige diskurser i encyklikaen, hevder hun at framstillingen av hvordan «økologi» skal forstås i en teologisk sammenheng er underutviklet. Hun trekker fram hvordan økologiske relasjoner framstilles som harmoniske, og knyttes til målet om fred i encyklikaene, men påpeker at en forståelse av økologiske relasjoner som stabile, ikke lengre er støttet innen den vitenskapelige økologien<sup>203</sup>. I likhet med Edwards påpeker hun at den uutviklede kristologien kanskje henger sammen med et ønske om inkludering av andre religioner<sup>204</sup>.

Den australske teologiprofessoren Brendan Byrne etterlyser ikke *mer* kristologi i *Laudato Si'*, men, i likhet med Edwards, vil han løfte fram og tydeliggjøre hvordan sentrale elementer i *Laudato Si'* kan fortolkes kristologisk. Han påpeker at det er få henvisninger til Paulus og Det nye testamentet i *Laudato Si'*, og vil med sin artikkel bidra til en sterkere bibelsk forankring av tenkningen i *Laudato Si'*<sup>205</sup>. Byrne legger særlig vekt på Rom 8:18-22 og Rom 5:12, der han mener å finne grunnlag for forestillingen om at skaperverket og menneskets skjebne er uløselig forbundet med hverandre, både i skapelsen og frelsen. Han hevder altså at denne forestillingen ikke bare kan understøttes med henvisning til skapelsesfortellingene i Det gamle testamentet, men finner støttet i Paulus-brevene<sup>206</sup>.

## Klargjøring av begreper

Et annet gjennomgående tema i mange av de teologiske artiklene fra tidsskriftet *Theological Studies*, er som jeg har vært inne på, at en rekke av begrepene anvendt i *Laudato Si'* er uklare, og at det er behov for en presisering av hvordan begrepene skal forstås i en teologisk sammenheng. Dette er også temaet for artikkelen «Ecological Conversion: What Does it Mean?» av Neil Ormerod og Cristina Vanin. Som tittelen indikerer drøfter de hvordan pave Frans sin bruk av begrepet «økologisk omvendelse» skal forstås, og de hevder det vil være

---

<sup>202</sup> Deane-Drummond 2016: 404

<sup>203</sup> Deane-Drummond 2016: 403

<sup>204</sup> Deane-Drummond 2016: 414

<sup>205</sup> Byrne 2016: 309

<sup>206</sup> Byrne 2016: 325f

hensiktsmessig med en nærmere bestemmelse av begrepet. De drøfter dette ved å ta utgangspunkt i Bernard Lonergans beskrivelse av begrepet «omvendelse» i boka *Method in Theology*, samt Robert Dorians videreutvikling av dette begrepet<sup>207</sup>.

Ormerod og Vanin argumenterer for at de ulike formene for omvendelse som Lonergan og Dorian omtaler, henholdsvis, religiøs, intellektuell og moralsk omvendelse, kan forstås som delaspekter som inngår i en økologisk omvendelse, og kan bidra til å gi en klarere og mer utfyllende bestemmelse av hva en økologisk omvendelse innebærer<sup>208</sup>.

Som jeg var inne på innledningsvis er Ormerod og Vanin opptatt av å få fram at en økologisk omvendelse er en omfattende reorientering av hele ens virkelighetsbilde og levesett, og at dette vil komme tydeligere fram om man forstår begrepet i lys av Lonergans framstilling av omvendelse. De viser til hvordan Lonergan beskriver religiøs omvendelse som å bli «grasped by ultimate concern», altså som det å gi seg hen betingelsesløst til den guddommelige kjærligheten som rettes mot hele skaperverket<sup>209</sup>. De hevder følgelig at om økologisk omvendelse forstås som religiøs omvendelse, vil det innebære en erkjennelse av hvordan alt er hellig, da det er skapt av Gud og omfattet av den guddommelige kjærligheten. De framhever hvordan en religiøs omvendelse åpner opp for den uselviske kjærligheten som ikke er begrenset til hva mennesket, og menneskeheten er tjent med, men rettes mot hele universet<sup>210</sup>.

Ormerod og Vanin er altså kritisk til den flertydige bruken av begrepet økologisk omvendelse i *Laudato Si'*, som jeg vil komme tilbake til i min egen analyse, ser ut til å kunne omfatte både en religiøs og en ikke religiøs overgang til en mer miljøbevisst livsstil. Men Ormerod og Vanin avviser altså at en moralsk omvendelse er mulig uavhengig av en religiøs omvendelse:

«without religious conversion one cannot sustain a morally converted life, and so religious conversion sets the conditions for moral conversion»<sup>211</sup>

Ormerod og Vanin hevder imidlertid at det å forbinde økologisk omvendelse med en religiøs omvendelse, slik den beskrives av Lonergan, ikke begrenser økologisk omvendelse til å innbefatte en *kristen* omvendelse, men er også kan romme andre former for religiøsitet<sup>212</sup>.

---

<sup>207</sup> Ormerod & Vanin 2016: 329

<sup>208</sup> Ormerod & Vanin 2016: 332

<sup>209</sup> Ormerod & Vanin 2016: 331

<sup>210</sup> Ormerod & Vanin 2016: 334

<sup>211</sup> Ormerod & Vanin 2016: 344

I likhet med Ormerod og Vanin, tar førsteamanuensis i teologi Daniel P. Castillo utgangspunkt i et begrep i *Laudato Si'*, som han mener er upresist og som han ønsker å klargjøre. Castillo tar utgangspunkt i begrepet «integral ecology» i artikkelen «Integral Ecology as a Liberationist Concept», og argumenterer der for at begrepet bør forstås i lys av frigjøringssteolog Gustavo Gutiérrez's begrep «integral liberation». Castillo argumenterer for dette ved å vise til at pave Frans, i likhet med Gutiérrez, etterspør radikale endringer av både de sosio-politiske, og de kulturelle systemene som dominerer i dag. Han viser også til at både pave Frans og Gutiérrez knytter en forbindelse mellom disse endringene og Guds plan for skaperverket<sup>213</sup>. Det å trekke en forbindelse mellom endring av de sosiopolitiske og kulturelle systemene og Guds plan for skaperverket hevder Castillo gjøres allerede i 1967 med begrepet «integral development» brukt av pave Paul VI's encyklika *Populorum Progressio*<sup>214</sup>. Men det er først med pave Frans, man ifølge Castillo, finner den radikaliteten som Gutiérrez etterspør som fordrer en radikal endring av status quo<sup>215</sup>. Castillo viser i den forbindelse til at Gutiérrez var kritisk til begrepet «*integral development*», fordi han mente det var for nært forbundet med de hegemoniske ideologiene som forbinder utvikling med modernisering<sup>216</sup>. Men ifølge Castillo gjenfinner man altså ønsket om et radikalt brudd med rådende sosiale systemene hos pave Frans. Her ser man altså en parallell mellom R.R. Reno's lesning av *Laudato Si'* og Castillos lesning. De begge mener at pave Frans bryter med sine forgjengere ved at han fronter en mer radikal samfunnskritikk som stiller seg kritisk til hele modernitetens prosjekt. Men mens Reno kritiserer pave Frans for dette, er Castillo positiv til denne radikaliteten. Men han påpeker riktig nok at det også er en viktig forskjell mellom Gutiérrez og pave Frans, nemlig at Gutiérrez vil erstatte de dominerende politiske systemene med en sosialistisk orden, mens pave Frans møter behovet for en ny samfunnsorden med å invitere til dialog<sup>217</sup>. Castillo argumenterer for at frigjøringsstenkningen til Gutiérrez nettopp kan bidra med noen viktige innspill inn i denne dialogen. Spesielt er han opptatt av at den kritiske tilnærmingen til de dominerende systemene er viktig å fastholde. Han advarer for eksempel mot å la begrepet «integral ecology» sidestilles med begrepet «bærekraftig utvikling». Sistnevnte begrep mener

---

<sup>212</sup> Ormerod & Vanin 2016: 336

<sup>213</sup> Castillo 2016: 354f

<sup>214</sup> Castillo 2016: 358

<sup>215</sup> Castillo 2016: 370

<sup>216</sup> Castillo 2016: 358

<sup>217</sup> Castillo 2016: 371



han bidrar til å fremme en overflatisk miljøinteresse som primært er egnet til å legitimere opprettholdelsen av de systemene og det overforbruket vi har i dag<sup>218</sup>.

### Knytter forbindelse til tradisjonen

Et gjennomgående tema i mange av de teologiske artiklene som kommenterer *Laudato Si'* er også å demonstrere hvordan pave Frans bygger videre på en tradisjon som er påbegynt av tidligere paver og i andre offisielle uttalelser fra Vatikanet. Som jeg har kommentert tidligere ser man i artikkelen til Byrne et ønske om å knytte en forbindelse mellom pave Frans sitt budskap og tradisjonen, når Byrne vil vise hvordan en rekke bibeltekster kan understøtte pave Frans sitt budskap. I artikkelen «Hydrology, theology and *Laudato Si'*» skrevet av Christiana Z. Peppard vies det også mye plass til å gjøre rede for hvordan *Laudato Si'* bygger på en lang tradisjon av pavelig engasjement i miljøsaken. I likhet med Castillo, trekker Peppard fram encyklikaen *Populorum Progresso* fra 1967. Hun mener denne legger noen sentrale føringer som legger til rette for at miljøsaken senere integreres i det pavelige sosiale engasjementet. Hun viser i den forbindelse til at pave Benedikt XVI i 2009 knytter an til forståelsen av «helhetlig utvikling» som ble utviklet i *Populorum Progresso* når han presenterer sin tenkning om miljøsaken i encyklikaen *Caritas in Veritate*. Hun påpeker også hvordan miljøsaken er tatt opp i mange pavelige dokumenter helt fra pave Paul VI's episkopale brev *Octogesima Adveniens* fra 1971 og fram til i dag<sup>219</sup>. Hun påpeker imidlertid at det først er med talen til Johannes Paul II i 1990 at en tydelig miljøinteresse kommer til uttrykk fra pavelig hold<sup>220</sup>. Peppard går så igjennom sentrale aspekter ved et stort antall tekster om miljøsaken fra pavelig hold mellom 1990 og fram til i dag. Hun trekker blant annet fram felleserklæringen om miljøetikk fra Johannes Paul II og den økumeniske patriarken Bartholomew fra 2002, at miljøsaken vies et helt kapittel i utgivelsen *Kompendium om Kirkens sosiallære* utgitt av Det pavelige råd for Rettferdighet og Fred fra 2004, og pave Benedikts miljøbudskap i encyklikaen *Caritas in Veritate* fra 2009.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Castillo 2016: 372

<sup>219</sup> Peppard 2016: 417

<sup>220</sup> Peppard 2016: 418

<sup>221</sup> Peppard 2016: 418f

Ellers omhandler Peppards artikkel *Laudato Si'*'s behandling av temaet vannmangel. Forfatteren støtter pave Frans sitt fokus på at vannmangel er et helt sentralt aspekt ved miljøkrise, og at dette er et velegnet og konkret eksempel på hvordan miljøkrise får direkte konsekvenser for folks levekår. Hun påpeker også at pave Frans tar i bruk både naturvitenskapelig og samfunnsvitenskapelige innsikter i sin beskrivelse av denne utfordringen<sup>222</sup>.

De teologiske artiklene om *Laudato Si'* jeg her har presentert er primært innholdsanalytisk fokusert. Riktig nok har enkelte også kommentarer om språkbruken i encyklikaen, og flere av artikkelforfatterne ser behov for en nærmere klargjøring av ulike begreper anvendt i *Laudato Si'*. Nå vil jeg imidlertid gå over til å presentere en artikkel som primært omhandler språket i *Laudato Si'* og hvorledes pave Frans språkbruk utfordrer forventningene til religiøse tekster.

#### «On Care for Our Common Discourse: Pope Francis's Nonmodern Epideictic»

Denne artikkelen er skrevet av Paul Lynch, som er førsteamanuensis i engelsk ved Saint Louis University, og er publisert i tidsskriftet: *Rhetoric Society Quarterly*. Lynch hevder at det som særlig kjennetegner retorikken i *Laudato Si'*, er at den utfordrer forventningen til hva religiøse tekster kan være gjennom måten den overskriver skillet mellom religion, naturvitenskap og politikk på. Dermed åpner den opp for nye måter å samtale på i det offentlige rom, på tvers av ulike felt og eksistensområder.

Lynch skriver om hvordan *Laudato Si'* ble oppfattet som en svært kontroversiell tekst, og fikk en blandet mottagelse. Han trekker for eksempel fram hvordan *Laudato Si'* ble lovprist både i tidsskriftet *Nature*, og av Bill McKibben i *New York Review of Books*, samtidig som den ble møtt med kritikk av mange sentrale katolske politikere. Men han hevder at både kritikerne og de som lovpriste encyklikaen baserte sin respons på den samme forventningen. Nemlig forventningen om at en pave i utgangspunktet ikke skal uttale seg om naturvitenskapelige temaer, og at religion angår privatsfæren og skal holdes unna politikk. Lynch viser blant annet til hvordan de som hyllet pave Frans for budskapet i *Laudato Si'*, forsvarte Pave Frans rett til

---

<sup>222</sup> Peppard 2016: 435

å uttale seg om miljøsakene nettopp ved å peke på at han er utdannet kjemiker, framfor å vektlegge hans autoritet som religiøs leder<sup>223</sup>.

Lynch mener responsen *Laudato Si'* fikk, kan karakteriseres som «moderne». Han knytter an til den franske filosofen Latour, og hans begrep om «the Modern Constitution». Lynch beskriver «the Modern Constitution» som nettopp forestillingen om at religion, politikk og vitenskap tilhører separate sfærer som skal holdes adskilt. Ifølge Lynch er Latour selv kritisk til «the Modern Constitution», og hevder den hviler på en rekke selvmotsigelser og feilslutninger. I sine seneste verk argumenterer Latour, ifølge Lynch, for at religiøst språk har en legitim og viktig plass i den offentlige diskursen<sup>224</sup>. Den formen for religiøst språk som Latour etterlyser, er i følge Lynch, et språk som ikke har til hensikt å informere mennesker, men å transformere dem. Han hevder at religiøst språk kan transformere personer ved å bekrefte og fornye relasjoner, og sammenlikner det religiøse språket med en dialog mellom elskende<sup>225</sup>. Et annet trekk ved det religiøse språket som Latour vektlegger, har han gitt betegnelsen REPRISE. REPRISE har å gjøre med hvordan ordene i en slik form for språkbruk er selvrefleksive. Ordene repeterer stadig det samme, og gjentar på nytt og på ulike måter den samme meningen, for å opprettholde og fornye en relasjon<sup>226</sup>. Lynch påpeker imidlertid at Latour ikke mener disse trekkene ved det religiøse språket, nødvendigvis er karakteriserende for det religiøse språket i dag, da også dette ofte er preget av «the Modern Constitution». Latour mener religion i dag ofte reduseres til en form for tro på trosutsagn, uten at disse anerkjennes som bærere av sannhet på sine egne premisser, med andre sannhetskriterier enn vitenskapen<sup>227</sup>. Lynch argumenterer imidlertid for at retorikken i *Laudato Si'* innehar mange av de kvaliteter som Latour etterlyser i det religiøse språket, og karakteriserer derfor språket i *Laudato Si'* som «non-modern»<sup>228</sup>.

Lynch hevder også at retorikken i *Laudato Si'* kan plasseres innenfor den retoriske sjangeren: demonstrativ tale, eller oppvisningstale<sup>229</sup>. Noen grunnleggende trekk ved denne sjangerens

---

<sup>223</sup> Lynch 2016: 466

<sup>224</sup> Lynch 2016: 466f

<sup>225</sup> Lynch 2016: 468

<sup>226</sup> Lynch 2016: 468

<sup>227</sup> Lynch 2016: 467

<sup>228</sup> Lynch 2016: 469

<sup>229</sup> Jens E. Kjeldsen skriver i boka *Retorikk i vår tid* at innenfor den klassiske aristoteliske retorikken skilles det mellom tre hoved-sjangre. De tre hoved-sjangrene er den juridiske tale, som anklager eller forsvarer noe som *har* skjedd, den politiske tale, der ulike *potensielle* handlingsalternativ frarådes eller støttes, og den demonstrative talen, som lovpriser eller kritiserer for å få fram taleren og den omtaltes dyktighet og karakter (Kjeldsen 2014: 95).

funksjon er ifølge Lynch, at den er egnet til å minne et publikum om deres verdier, knytte en forbindelse mellom nåtiden og en felles fortid og felles fremtid, samt påvirke publikums beslutninger ved hjelp av følelser og estetikk. Lynch hevder at denne sjangeren i dag ofte brukes som en sekkebetegnelse som rommer mye forskjellig, men et trekk som han hevder blir vektlagt av samtidens retorikere, er at språket innenfor denne sjangeren kan forstås som en «performance», altså som en form for sosial handling. Lynch viser her til Austins teori om talehandlinger, som premissleverandør for dette perspektivet. Han trekker fram at det er en diskusjon innen fagfeltet om hvorvidt demonstrativ retorikk primært skal forstås som konservativ, altså som en måte konvensjoner og tradisjoner innen en gruppe videreføres på, eller om demonstrativ retorikk også har mulighet til å være nyskapende. Men selv støtter han den sistnevnte posisjonen, da han omtaler *Laudato Si'* som en form for «performance» som både er bestemt av tradisjoner og konvensjoner, samtidig som den er nyskapende<sup>230</sup>. Han vektlegger imidlertid at måten språket er nyskapende på innenfor denne sjangeren, skiller seg fra hvordan endring fremmes innenfor den politiske sjangeren. Den politiske retorikken (deliberativ retorikk) oppfordrer publikum til å handle på en bestemt måte, mens demonstrativ retorikk skal få sine tilhørere til å føle noe, for så i neste omgang handle:

«Epidictic experience does not directly produce decision, but it tends the grounds on which decision will be made»<sup>231</sup>.

*Laudato Si'*, hevder Lynch, demonstrer nettopp dette, ved at pave Frans sikter mot å skape endring ved å fremme en dyptliggende reorientering av publikums tenkemåter og følelser, slik at de evner å bryte opp fra det teknokratiske paradigme<sup>232</sup>. Lynch skriver at denne sjangeren ofte forbindes med religiøs språkbruk<sup>233</sup>. Men det som ifølge Lynch gjør at mange kritiserer *Laudato Si'*, er at pave Frans sin demonstrative retorikk også er «non-modern». Lynch viser her til hvordan pave Frans bruker et religiøst språk også når han snakker *til og med* personer uten en religiøs bakgrunn. Lynch bemerker hvordan pave Frans henvender seg til både vitenskapsmenn, filosofer, teologer og representanter for en mengde organisasjoner, og at han til om med inkluderer ikke-menneskelige skapninger i sitt publikum<sup>234</sup>. Lynch viser også til hvordan pave Frans utfordrer modernitetens forventninger til en religiøs tekst, ved at han

---

<sup>230</sup> Lynch 2016: 470

<sup>231</sup> Lynch referer her til Perelman og Olbrechts-Tyteca i *The New Rhetoric* (Lynch 2017: 472)

<sup>232</sup> Lynch 2016: 473

<sup>233</sup> Lynch 2016: 472

<sup>234</sup> Lynch 2017: 469

anvender et religiøst språk også når han uttaler seg om temaer som ikke direkte omhandler trosspørsmål. Oppfordringen i *Laudato Si'* til å bli «touched by research» framholder Lynch som uttrykk for hvordan Paven overskrider rammene «the Modern constitution» setter<sup>235</sup>. Han trekker også fram hvordan pave Frans selv omtaler sitt språk som «et kjærlighets-språk» og ikke et trosspråk, og framstiller sin egen rolle som en formidler av dette språket<sup>236</sup>.

Lynch hevder at Paven, ved å fremme miljøengasjement på denne måten, bygger sin autoritet på sin rolle som *religiøs* leder. Han hevder imidlertid at både pave Frans tilhengere og hans motstandere ser ut til å forutsette at Paven påberoper seg en autoritet som normalt knyttes til det politiske feltet, altså at han påberoper seg en autoritet til å si noe om hva som bør gjøres med klimaendringene, eller påberoper seg autoritet til å si noe om hva som forårsaker klimaendringene<sup>237</sup>. Lynch argumenterer for at dette ikke er Pavens siktemål med *Laudato Si'*, og trekker fram hvordan Paven selv uttaler at informasjonen han presenterer både er formidlet i tidligere paveuttalelser og av en rekke vitenskapsmenn, sivile grupper osv. Pave Frans formål med *Laudato Si'* er altså ikke primært å formidle informasjon ifølge Lynch, men å formidle miljøbudskapet på en ny måte<sup>238</sup>.

Lynch hevder at pave Frans på denne måten skaper et ståsted for seg selv der han ikke vender seg bort fra andre kunnskapsområder, eller forsøker å konkurrere eller fortrenge disse, men vender seg mot dem, og taler med dem ved hjelp av sitt religiøse språk. Dermed bidrar pave Frans sin tekst, ifølge Lynch, til å skape en ny måte å samtale på i det offentlige rom, på tvers av ulike felt og eksistensområder:

«This is the “reprise” to which Latour aspires: the renewal of speech by speech itself [...] Francis hopes to fashion an epideictic rhetoric that will reignite an encounter between science (sustainability) and politics (governance)». <sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> Lynch 2016: 477

<sup>236</sup> Lynch 2016: 476

<sup>237</sup> Lynch 2017: 474

<sup>238</sup> Lynch 2017: 469

<sup>239</sup> Lynch 2017:477

## *Gjennomgangstemaer i mottagelsen av Laudato Si'*

Denne presentasjonen av en rekke kommentar-artikler om *Laudato Si'* har vist at det er en rekke gjennomgangstemaer i mottagelseslitteraturen om *Laudato Si'*. I de miljøvitenskapelige artiklene er flere opptatt av å presentere målbare vitenskapelige data som understøtter det virkelighetsbilde pave Frans gir i encyklikaen. Pave Frans roses også for å formidle at miljøsaken er et moralsk spørsmål og ikke bare et politisk og vitenskapelig spørsmål.

I de teologiske artiklene trekker flere fram at pave Frans sitt budskap angår hele vår virkelighetsforståelse, og at han altså ikke bare løfter fram miljøkrisas moralske dimensjon. Flere kommenterer at det er et mer holistisk natursyn som blir formidlet i *Laudato Si'* enn i tidligere encyklikaer, samt at det gis tydeligere uttrykk for at naturen innehar egenverd enn det er blitt gjort tidligere. Et gjennomgående tema i de teologiske artiklene var også at *Laudato Si'* primært er skapelsesteologisk fokusert, og har en lite utviklet kristologi. I flere av artiklene kommenteres også språkbruken i encyklikaen, selv om mottagelsen i økumenisk og katolsk teologi primært er innholdsanalytisk fokusert. Mens Reno var svært kritisk til den patos-pregede språkbruken, berømmer flere av artikkelforfatterne pave Frans for at han evner å formidle hvordan miljøkrise får konkrete konsekvenser for folks hverdagsliv. Dette var noe som også ble trukket fram av flere av artikkelforfatterne med miljøvitenskapelig bakgrunn.

I artikkelen til Paul Lynch er det som nevnt språket i *Laudato Si'* som er i fokus. Han er opptatt av hvordan retorikken i *Laudato Si'* skaper et rom for en tverrfaglig debatt om miljøkrise, der også religiøs språkbruk kan ha en rolle å spille. Han plasserer retorikken i encyklikaen i den retoriske sjangeren epideiktisk retoriikk og omtaler den som «non-modern» fordi den utfordrer modernitetens skille mellom religion, naturvitenskap og politikk. I etterkant av min egen nærlesning av *Laudato Si'* og miljøtekstene fra LVF vil jeg komme tilbake til artikkelen til Lynch, og drøfte hvorvidt min egen nærlesning støtter opp om Lynch sjangerplassering. Jeg vil også drøfte om Lynch sin beskrivelse av retorikken i *Laudato Si'* er treffende for retorikken i de andre miljøtekstene. Men før det vil jeg i det følgende foreta min egen analyse av *Laudato Si'* og miljøtekstene fra LVF.

Mottagelsen av *Laudato Si'* bekrefter at de aspektene ved encyklikaen som jeg selv har valgt å fokusere på, nemlig språkbruk, natursyn og forholdet mellom skapelse og frelseslære, er adekvate og relevante temaer å ta opp i en analyse av *Laudato Si'*. Det som min analyse vil kaste lys over, og som de andre kommentar-artiklene i liten grad går inn i, er sammenhengen

mellom språkbruk og ideinnhold. Til forskjell fra Lynch, vil jeg som nevnt foreta en nærlesning av tekstene, og undersøke hvordan rollebyggingen i tekstene både bidrar til å fremme miljøengasjement hos publikum, og samtidig bidrar til at tradisjonens forestillinger og begreper videreføres og utvikles.

## En nærlesning av encyklikaen *Laudato Si'*

### Encyklikaens introduksjon

Encyklikaen har 6 overordnede kapitler og en rekke underkapitler. Encyklikaens første kapittel gir en beskrivelse av hvordan miljøkrisa kommer til uttrykk i dagens verden, og hvordan den henger sammen med en større samfunnsmessig krise. I kapittel to går pave Frans over til å greie ut hvordan miljøvern kan begrunnes ved å ta utgangspunkt i «kristendommens grunnfortelling». Deretter beveger Paven seg videre til å drøfte hva som er de dypere årsakene som ligger til grunn for miljøkrisa. I det tredje kapitlet reflekterer Paven rundt hvordan en helhetlig tilnærming til miljøkrisa kan se ut. De to siste kapitlene omhandler mulige tilnærmingsmåter til, og løsninger på miljøkrisa. Mange av artiklene som kommenterer *Laudato Si'* har trukket fram hvordan encyklikaens oppbygning følger metoden «see, judge, and act» som er vanlig å bruke i frigjøringsteologi, kontekstuell og praktisk teologi. Det første kapitlet faller inn under trinnet «see», da dette gir en beskrivelse av situasjonen. De neste tre kapitlene faller inn under trinnet «judge», da disse består av en refleksjon over den virkeligheten som er beskrevet. De to siste kapitlene faller inn under trinnet «act» da Paven her tar for seg løsninger på miljøkrisa ved å både fremme politiske og personlige omveltninger<sup>240</sup>. Ved å bygge opp encyklikaen i tråd med en metode som blant annet blir brukt i frigjøringsteologien, bygger pave Frans opp en assosiativ forbindelse mellom encyklikaen og disse teologiske tradisjonene.

Introduksjonen til encyklikaen er på fire og en halv side i det tradisjonelle formatet (16 avsnitt). De retoriske grepene som anvendes i introduksjonen, gir signal om hva som er de dominerende grepene i encyklikaen som helhet. For det første signaliserer pave Frans her tydelig at Frans av Assisi er en viktig inspirasjonskilde for ham selv, og for det budskapet som fremmes i encyklikaen. Tittelen «*Laudato Si'*» er et sitat fra Frans av Assisis kjente bønn omtalt som «Solsangen», og betyr «lovte være du». Sangen er en lovprisning av Gud og den naturen Gud har skapt. I sangen omtales naturens ulike elementer som familiemedlemmer, f.eks. omtales sola som «broder sol» og månen som «søster måne». Denne billedbruken hentes opp i encyklikaen, og framheves i dens første avsnitt. Her står det at Frans av Assisis sang minner oss om at:

---

<sup>240</sup> Se for eksempel Edwards 2015: «Hope for our Common Home»: 10



«our common home is like a sister with whom we share our life and a beautiful mother who opens her arms to embrace us» (1).

Bruk av besjeling er altså et av de retoriske grepene Paven anvender for å formidle at vi er moralsk forpliktet til å ta vare på naturen. Retoriske grep som bidrar til å få fram hvordan naturen og våre omgivelser framtrer for oss gjennom vår sansning, brukes også hyppig i encyklikaen. Blant annet brukes detaljerte beskrivelser av det som omtales, for å «fremkalle» for leserens sanser de omgivelsene som omtales. Å få fram at vi erfarer naturen som vakker, fargerik og harmonisk, eller kaotisk, stygg og grå, er altså noe som vektlegges i encyklikaen. I encyklikaens første avsnitt ser man for eksempel at naturen ikke bare beskrives som en mor, men som en vakker mor, og naturens fargerikdom trekkes fram:

«”Praise be to you, my Lord, through our Sister, Mother Earth, who sustains and governs us, and who produces various fruit with coloured flowers and herbes”» (1)<sup>241</sup>.

Som jeg vil komme tilbake til, mener jeg Paven på denne måten vil formidle at mennesket er bundet til naturen gjennom alle sine sanser, og ikke bare forholder seg til naturen som et nyttig råmateriale.

Et annet trekk som preger encyklikaen som helhet, og som introduseres her, er talens dennesidige fokus. Det legges altså opp til at bilder hentet fra kristen tradisjon skal kunne fortolkes som en henvisning til noe dennesidig. Spesielt tydelig blir dette i metaforen «Common home» som både anvendes i encyklikaens overskrift, og en rekke andre steder i encyklikaen. Det at jorda fremstilles som vårt felles hjem, må betraktes i lys av en mer tradisjonell forestilling om himmelen som menneskenes egentlige hjem. Som nevnt, har denne forestillingen blant annet blitt beskrevet og kritisert av Bonhoeffer. Han hevder at en slik tenkning, der man deler tilværelsen inn i en hinsidig verden og en dennesidig verden, fører til at det religiøse mennesket retter sin oppmerksomhet mot den hinsidige verden og sin egen sjels frelse, og dermed mister den dennesidige verden av syne<sup>242</sup>. Kan hende anvendes derfor her betegnelsen «hjem» som en metafor for *jorda*, nettopp for å signalisere avstand til en slik

---

<sup>241</sup> Pave Frans siterer her Solsangen av Frans av Assisi

<sup>242</sup> Bonhoeffer 1976: 152f

to-romstenkning slik den Bonhoeffer beskriver<sup>243</sup>. På denne måten tydeliggjør Paven at den kristendomsfortolkningen han vil representere, oppvurderer livet her og nå.

I tillegg til å ha et dennesidig fokus, gir pave Frans uttrykk for en sterk samfunnskritikk i encyklikaen. Svein Aage Christoffersen skriver i artikkelen «Amor Mundi – Contemptus Mundi?» at et trekk ved orienteringen mot det dennesidige, som vi ser bryter igjennom i filosofien og teologien på 1900-tallet, er at den ofte går hånd i hånd med en lengsel etter det genuine, opprinnelige og autentiske. Christoffersen trekker fram Nietzsche, Heidegger og Hanna Arendt, som eksempler på tenkere som representerer en slik dobbelthet i sitt forhold til samtiden. I introduksjonen til encyklikaen gir pave Frans uttrykk for en tilsvarende tosidig framstilling av menneskets forhold til naturen. I første avsnitt gis det uttrykk for menneskets samhörighet med verden ved at naturen beskrives som noe som står oss nært liksom vår søster eller mor, og som et vakkert sted som skjenker oss fargerike blomster, frukt og krydder, og som et sted der vi hører hjemme. I neste avsnitt kontrasteres imidlertid dette gjennom å framheve hvordan livet i verden også er preget av lidelse, synd, og utbytting. Som jeg var inne på i analysen av pave Johannes Paul II's tale på verdens fredsdag i 1990, er en slik antitetisk framstilling av samtiden karakteristisk for mange pave-tekster. Livet slik det var skapt til å være, stilles i kontrast til livet i det moderne samfunnet her og nå. En slik framstilling bidrar til å formidle at publikum selv står overfor et valg om å bryte opp fra en destruktiv kultur og samfunnsform for å bidra til å gjenopprette det gode, autentiske livet. En antitetisk framstilling av disse to ulike livsformene mennesket må velge mellom, er noe som preger encyklikaen som helhet.

At billedbruken er inspirert av frigjöringsteologien kommer også fram i introduksjonen. Her beskrives klimakrisa som et rop fra en såret søster:

«This sister now cries out to us because of the harm we have inflicted on her» (2).

Naturen sammenliknes også med verdens fattigste:

«This is why the earth herself, burdened and laid waste, is among the most abandoned and maltreated of our poor» (2).

---

<sup>243</sup> Begrepet «to-romstenkning» er hentet fra Per Perssons omtale av Bonhoeffers tenkning i boka: «Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi» (Persson 1971:25).

Frigjøringsteologen Leonardo Boff har også framhevet dette aspektet i en kommentar om encyklikaen kalt: «The Magna Carta of integral ecology: Cry of the Earth, Cry of the poor»:

«The wording and tone of the encyclical are typical of Pope Francis, and the ecological culture that he has accumulated, but I also realize that many expressions and ways of speaking refer to what is being thought and written mainly in Latin America. The themes of the "common home", of "Mother Earth", the "cry of the Earth and the cry of the poor", the "care" of the "interdependence of all beings", of the "poor and vulnerable", the "paradigm shift," the "human being as Earth" that feels, thinks, loves and reveres, the "integral ecology" among others, are recurrent among us»<sup>244</sup>.

Ved å assosieres med frigjøringsteologien, bygger pave Frans opp bilde av seg selv som en som kjemper for frigjøring for de undertrykte, og gjenoppretting av sosial rettferdighet. Han signaliserer dermed at han ser kampen for miljøvern i sammenheng med kampen for rettferdig fordeling av verdens goder. Vestlig skapelsesorientert miljøteologi har blitt kritisert for i liten grad å adressere sammenhengen mellom klimakrise og fattigdomsproblematikk. Paula Clifford hevder for eksempel i Kirkens nødhjelps temanummer om miljøteologi i 2008 at den vestlige miljøteologiens fokus på å fremme en nyorientering i hvordan relasjonen mellom mennesket og *naturen* skal forstås, har bidratt til å lede fokuset bort fra hvilke *menneskelige* lidelser miljøkrise fører med seg, og da spesielt for verdens fattige<sup>245</sup>. Ved å velge en stilistisk form som signaliserer nærhet til frigjøringsteologien, formidler imidlertid pave Frans altså at sosial urettsspørsmål står sentralt for ham.

### *Nothing in this world is indifferent to us*

Etter de to første avsnittene av introduksjonen, begynner en gjennomgang av tidligere paveuttalelser om miljøsakene. Disse bidrar til å legitimere budskapet i *Laudato Si'*, ved å framstille det som en videreføring av en lang tradisjon. Også overskriften signaliserer at Den romerske katolske kirke har en lang tradisjon for å bry seg om samfunnsspørsmål. Bruken av pronomenet «oss» bidrar til at publikum som regner seg som del av det kirkelige fellesskapet

---

<sup>244</sup> Boff 2015: "The Magna Carta of integral ecology: Cry of the Earth, Cry of the poor"

<sup>245</sup> Clifford 2008: 12f

Vatikanet representerer, vil kunne lese overskriften som en oppfordring til å bry seg om verden rundt seg.

Gjennomgangen begynner med å vise til pave Johannes XXIII's encyklika *Pacem in Terris* fra 1963, og motstanden mot atomvåpen, som kommer til uttrykk i den. Pave Frans trekker også fram den konvensjonelle formuleringen i *Pacem in Terris*, om at encyklikaen er adressert til den «katolske verden» og «alle mennesker av god vilje». Pave Frans bryter imidlertid med denne konvensjonelle formuleringsmåten, da han skriver at *Laudato Si'* er adressert til «every person living on this planet». Dermed tydeliggjør han at encyklikaen er adressert til alle mennesker uavhengig av deres religiøse tilhørighet, da alle har et ansvar for å gjøre noe med miljøkrisa. Poenget understrekes ytterligere ved at det i avsnittets siste setning gjentas at:

«I would like to enter into dialogue with all people about our common home» (3).

Den publikumsposisjonen Paven ønsker å henvende seg til, gjøres altså her eksplisitt. De mange henvisningene til kristne forestillinger, verdier og fortellinger i teksten tyder imidlertid på at det er den kristne publikumsgruppen som er encyklikaens primære målgruppe. Men den måten disse forestillingene presenteres på, bærer likevel preg av at de skal kunne oppfattes som relevante og meningsfulle også for personer uten kristen tilhørighet. Dermed bygger Paven opp et bilde av seg selv som en som målbærer allmenne verdier som mennesker kan slutte seg til, kun i kraft av å være menneske. Enkelte steder henvender også pave Frans seg direkte til de ulike publikumsgruppene i teksten, liksom pave Johannes Paul II gjorde i talen på verdens fredsdag i 1990.

I de neste avsnittene viser pave Frans til pave Paul VI's advarsler om miljøkatastrofe i 1971, og til miljøengasjementet til pave Johannes Paul II og pave Benedikt XVI.

Fra pave Johannes Paul II framheves blant annet oppfordringen om at verden må gjennomgå en «ecological conversion». Fra pave Benedikt XVI miljø-budskap framheves motstanden mot de dysfunksjonelle strukturene i verdensøkonomien og oppfordringen om å korrigere vekst-modellen. Benedikt XVI sin vektlegging av at miljøsakene ikke kan løses i isolasjon, men må relateres til familiespørsmål, seksualitet, sosiale relasjoner osv., trekkes også fram. Likeledes framheves kritikken av menneskets ubegrensede tro på egen frihet, framfor å erkjenne at mennesket selv er et stykke natur som verken har skapt seg selv, eller er sin egen herre.

## *United by the same concern*

De to kjerneordene i overskriften, «united» og «concern», konnoterer begge nærhetsrelasjoner, som innad i en familie. Tematikken i denne delen er å vise hvordan miljøsakene engasjerer mennesker og fagmiljøer både i og utenfor kirka. Det framheves hvordan naturvitenskapsmenn, filosofer, ulike organisasjoner, andre kirker og andre religioner har tilført verdifulle bidrag til miljøkampen. Spesielt framhever pave Frans den økumeniske patriarken Bartholomeos I, æresoverhode for den ortodokse kirke. Som Tucker og Grim kommenterte i sin artikkel er det å sitere en uttalelse fra et overhode i den ortodokse kirke, et tydelig signal om at pave Frans vil formidle en inkluderende holdning i encyklikaen.

Uttalelsen som siteres, er en oppfordring til at vi må anerkjenne våre synder mot skaperverket:

«For human beings... to destroy the biological diversity of God's creation; for human beings to degrade the integrity of the earth by causing changes in its climate, by stripping the earth of its natural forests or destroying its wetlands; for human beings to contaminate the earth's waters, its land, its air, and its life – these are sins» (8).

Sitatet er utformet i et poetisk språk. Ved hjelp av gjentakende forsterkning, framheves tekstens budskap. Også neste avsnitt i encyklikaen er spekket med bilder, og utnytting av språkets klang og rytme. Her sammenstilles en rekke motsetningspar som skal sette ord på hvordan menneskeheten må forandre seg selv og sin livsstil for ikke å bare behandle «symptomer». Det står for eksempel at Bartholomeos I ber oss erstatte «consumption with sacrifice, greed with generosity, wastefulness with a spirit of sharing» (9). En uttalelse om at møtet mellom mennesket og Gud skjer i «the slightest detail in the seamless garment of God's creation, in the last speck of dust of our planet» (9) gjengis også. At pave Frans her gjengir Bartholomeos I sin poetiske språkbruk, gir et signal om at Paven tillegger den poetiske formen som Bartholomeos I presenterer sin argumentasjon gjennom, en viktig funksjon. Dermed signaliserer pave Frans at han ønsker at hans eget budskap skal assosieres med en slik språkbruk.

## *Saint Francis of Assisi*

Neste del av introduksjonen har fått overskriften «Saint Francis of Assisi», og utgjør tre lengre avsnitt. Deretter følger fire avsnitt som er omtalt som «My appeal». I disse delene er «jeg-formen» mer framtrædende enn i første del av introduksjonen, og det kan se ut til at Paven her vil få fram hva som er denne encyklikaens spesielle budskap. Slik holdes Frans av Assisi holdes fram som et spesielt forbilde for den livsførselen Paven ønsker å fremme. Det står at Frans av Assisi:

«is the example par excellence of care for the vulnerable and of an integral ecology lived out joyfully and authentically» (10).

Da Frans av Assisi er kjent for sine poetiske dikt om naturen, og for å vise omsorg overfor både fattige og utstøtte og for naturens mange skapninger, er han en nærliggende person for Paven å knytte an til i denne encyklikaen. Han er også en populær helgen som kan virke samlende. Da han er gjort til skytshelgen for økologi av pave Johannes Paul II, kan han også sies å fungere som en symbolfigur for pavestolens miljøengasjement.

Begrepet «integral ecology» som brukes i sitatet ovenfor, er ikke brukt i tidligere paveuttalelser, men brukes gjennomgående i *Laudato Si'*. Dette begrepet er kjent fra økologisk litteratur, der det allerede ble tatt i bruk på 1960-tallet. Filosofen Ken Wilber utviklet begrepet videre og brukte betegnelsen «integral theory». Han beskriver begrepet «integral» på følgende måte:

«The word integral means comprehensive, inclusive, non-marginalizing, embracing. Integral approaches to any field attempt to be exactly that: to include as many perspectives, styles, and methodologies as possible within a coherent view of the topic»<sup>246</sup>.

«Integral» sikter altså til en tverrfaglig tilnærming, som forsøker å skape en helhet ut av et mangefasettert bilde. Betegnelsen «integral theory» brukes nå i en rekke ulike sammenhenger, og er blant annet videreført av frigjøringssteologen Leonardo Boff. «Integral ecology» sikter blant annet til en tilnærming der sosiale problemer og miljøkrise sees i sammenheng, og der man forsøker å bringe sammen ressurser fra både naturvitenskapelige fag, humaniora og samfunnsfag. «Integral ecology» forbindes også med et fokus på at menneskeheten er bundet

---

<sup>246</sup> Sitat av Ken Wilber gjengitt i Esbjörn-Hargens 2010: 33

sammen i avhengighet og er en integrert del av naturen. I boka *The variety of integral ecologies* beskrives «integral ecology» blant annet på følgende måte av religionshistoriker og leder av «Forum on Religion and Ecology» Mary Evelyn Tucker:

«an integral ecology sees the unity of people and planet in a way that respects our common evolutionary past and our shared ecological future»<sup>247</sup>.

I *Laudato Si'* bruker også pave Frans begrepet «integral ecology» som betegnelse på en tilnærming, som setter krisene i dagens samfunn i sammenheng med hverandre, og som vil bringe sammen bidrag fra en mengde fagdisipliner for å løse utfordringene sammen. At «integral ecology» omfatter alle sider av livet, både i det ytre og i det indre, og ikke bare angår forhold som kan beskrives gjennom matematikkens språk, kommer blant annet til uttrykk når Frans av Assisi holdes fram som forbilde:

«His response to the world around him was so much more than intellectual appreciation or economic calculus, for to him each and every creature was a sister united to him by bonds of affection» (11).

Framheving av naturens skjønnhet, ser ut til å være mer sentralt i *Laudato Si'* enn i 1990. Å være åpen for «skjønnhetens språk» i naturen, framheves for eksempel når det utdypes hva «integral ecology» innebærer:

«If we approach nature and the environment without this openness to awe and wonder, if we no longer speak the language of fraternity and beauty in our relationship with the world, our attitude will be that of masters, consumers, ruthless exploiters, unable to set limits on their immediate needs» (11).

Dette utdypes videre i neste avsnitt, der forestillingen om «naturens bok» hentes fram. Men det er ikke naturens «orden» som nå framheves, men dens skjønnhet, godhet og kompleksitet:

«Saint Francis, faithful to Scripture, invites us to see nature as a magnificent book in which God speaks to us and grants us a glimpse of his infinite beauty and goodness. “Through the greatness and the beauty of creatures one comes to know by analogy their maker” (Wis 13:5)» (12).

I samme avsnitt framheves også det mysteriøse i verden:

---

<sup>247</sup> Tucker 2017: xiii

«Rather than a problem to be solved, the world is a joyful mystery to be contemplated with gladness and praise» (12).

Ordensaspektet tones altså noe ned i *Laudato Si*, der det i større grad legges vekt på naturens kompleksitet, mysteriøsitet og skjønnhet.

### *My appeal*

Som overskriften legger opp til, sammenfatter pave Frans her essensen av sitt budskap. Han signaliserer at familiemetaforen sammenfatter viktige aspekter ved dette budskapet. Han gjentar at naturen er «vårt felles hjem» og at «the whole human family» må stå sammen om å fremme forandring. Begrepet «integral» framheves også her, gjennom oppfordringen til å fremme «integral development».

Paven gjentar at talen adresseres til alle mennesker, da miljøkrisa angår alle. Han gir også uttrykk for at miljøvern ikke er noe som det først og fremst er kristne som fremmer i dag. Han nevner f.eks. at: «The worldwide ecological movement has already made considerable progress» (14), mens manglende engasjement fra troende innrømmes:

«Obstructionist attitudes, even on the part of believers, can range from denial of the problem to indifference» (14).

Biskopene i Sør-Afrika siteres i denne delen i et sitat der det oppfordres til miljøengasjement, noe som beskrives som å «cooperate as instruments of God for the care of creation» (14).

De to siste avsnittene brukes til å beskrive strukturen og innholdet i resten av encyklikaen. Talens gjennomgangstemaer listes opp, og her nevnes blant annet nødvendigheten av å se fattigdomsproblemet og miljøsaken i sammenheng, den gjensidige avhengigheten innad i verden, de problematiske verdiene og maktstrukturene som teknologien fører med seg, samt nødvendigheten av å utvide forståelsen av framskritt.



## Kapittel I - What is happening to our common home

Første kapittel består av sju underkapitler og én introduksjon. Pave Frans beskriver dette kapittelet på følgende måte<sup>248</sup>:

«I will begin by briefly reviewing several aspects of the present ecological crisis, with the aim of drawing on the results of the best scientific research available today, letting them touch us deeply and provide a concrete foundation for the ethical and spiritual itinerary that follows» (15).

Målet for dette kapittelet er altså å gjennomgå ulike aspekter ved dagens økologiske krise. Men som det framgår av det gjengitte sitatet, tydeliggjør Paven at han her ikke skriver som en naturviter, men at han bygger på naturvitenskapelige funn som han «lar seg berøre av» og det er dette personlige «berørte» inntrykket han vil videreformidle. På denne måten signaliserer Paven at hans framstilling tjener andre formål enn det naturvitenskapelige rapporter gjør, og at naturvitenskap og teologi ikke står i et motsetningsfullt og konkurrerende forhold til hverandre, men supplerer hverandre. Nettopp dette sitatet trekkes fram av Lych, og brukes som eksempel på hvordan retorikken i *Laudato Si'* overskrider modernitetens skarpe skiller mellom religion, politikk og vitenskap.

På tross av at Paven har karakterisert dette kapittelet som et «berørt inntrykk», bruker han likevel her en saklig tone. Pavens beskrivelse framstår også som vitenskapelig oppdatert. Når forandringene menneskene har påført naturen, skal beskrives, framstilles for eksempel ikke dette som ødeleggelse av en opprinnelig uforanderlig balansetilstand. Menneskets påvirkning på naturen beskrives isteden som en økning av tempoet på forandringer som allerede finner sted:

«The continued acceleration of changes affecting humanity and the planet is coupled today with a more intensified space of life and work which might be called “rapidification”» (18).

Naturens kompleksitet trekkes også fram:

«Although change is part of the working of complex systems, the speed with which human activity has developed contrasts with the naturally slow pace of biological evolution» (18).

---

<sup>248</sup> Sitatet er hentet fra forrige kapittel, fra der pave Frans gjennomgår encyklikaens oppbygning.

Jeg har tidligere påpekt at flere av paveuttalelsene omtaler naturen som et helhetlig og ordnet system som i utgangspunktet befinner seg i en harmoni- eller uforanderlighetstilstand, som nå er truet; men dette ser altså ut til å modereres her. Som jeg tidligere har beskrevet, har blant annet Colleen Clement kritisert denne forestillingen om naturens uforanderlighetstilstand, som hun omtaler som «stasi», og som hun hevder har preget mye av miljødiskursen, uten at den kan støttes av den moderne vitenskapelige økologi. At *Laudato Si'* framhever naturens kompleksitet, og at forandring i naturen ikke framstilles som «unaturlig», tyder på at den i større grad enn tidligere paveuttalelser har latt seg informere av oppdatert vitenskapelig økologi. Som nevnt blir pave Frans' gjengivelse av vitenskapelige funn også støttet opp om av det store flertallet av de naturviterne som har kommentert encyklikaen. Denis Edward hevder imidlertid i sin kommentarartikkel, at pave Frans i for stor grad framhever naturens harmoni og ikke i tilstrekkelig grad får fram at lidelse, kaos og tilfeldigheter også er en naturlig del av livsbetingelsene på jorda.

Selv om pave Frans her benytter en saklig tone og framstår som vitenskapelig informert, anvendes en rekke billedlige uttrykk som bidrar til at beskrivelsen av miljøkrise underbygger den antitetiske forståelsen av dagens samfunn, der forbrukersamfunnet stilles i motsetning til det autentiske gode livet mennesket var skapt til å leve. For eksempel brukes uttrykket «throwaway culture» om dagens «forbrukersamfunn». At dette samfunnet står i strid med «det gode, autentiske livet», formidles blant annet gjennom å framheve fargeløsheten i det industrialiserte samfunnet. Forbrukersamfunnet framstilles altså som «grått», samtidig som den urørte naturen framstilles som «fargerik». Motsetningsparet «kortsiktig» og «langsiktig» brukes også for å skille perspektivet i forbrukersamfunnet fra det perspektivet det gode miljøvennlige samfunnet må styres ut i fra.

### *Pollution and climate change*

Første underkapittel i denne delen omhandler hvordan dagens samfunnsform forårsaker helseproblemer og naturødeleggelser, og den ukritiske tiltroen til framskritt og teknologi kritiseres.

## Pollution, waste and the throwaway culture

Første del av dette kapitlet tematiserer hvordan forbrukersamfunnet i dag er «unaturlig». Paven framstiller for eksempel menneskenes forbruk og forsøpling som destruerende og ødeleggende, og stiller dette forbruksmønsteret i motsetning til hvordan naturens økosystemer regulerer forholdet mellom forbruk og produksjon:

«It is hard for us to accept that the way natural ecosystems work is exemplary: plants synthesize nutrients which feed herbivores; these in turn become food for carnivores, which produce significant quantities of organic waste which give rise to new generations of plants. But our industrial system, at the end of its cycle of production and consumption, has not developed the capacity to adopt a circular model of production» (22).

Dynamikken i naturens økosystemer framstilles her som ideell. Bruken av fremmedord som «herbivores» og «carnivores» om henholdsvis planteetende og kjøttetende dyr, framfor å eksemplifisere begrepet ved å ta utgangspunkt i konkrete arter, bidrar til at man unngår at leseren oppfatter den gjensidige avhengigheten innad i et økosystem som brutal.

Fremstillingen gir assosiasjoner til forestillingen jeg ovenfor omtalte som «stasi», der naturens harmoni og ordnethet idealiseres, og underbygger Edwards poeng. Men understrekingen i introduksjonen av at forandring er naturlig, bidrar til at framstillingen av naturlige økosystemer likevel ikke framstår som uvitenskapelige.

Kontrasten mellom forbrukersamfunnet og «det gode, autentiske livet» tegnes også ved at landskapet som dagens forurensning skaper, kontrasteres med skjønnheten som preget landskapet tidligere:

«The earth, our home, is beginning to look more and more like an immense pile of filth. In many parts of the planet, the elderly lament that once beautiful landscapes are now covered with rubbish» (21).

Pave Frans framhever også her naturens myseriøse kompleksitet. Han slår også fast at teknologien ikke evner å gjenskape denne kompleksiteten:

«Technology, which, linked to business interests, is presented as the only way of solving these problems, in fact proves incapable of seeing the mysterious network of relations between things and sometimes solves one problem only to create others» (20).

## Climate as common good

Neste del av kapitlet bærer overskriften: «Climate as common good». Overskriften indikerer at klimaforandringene her adresseres ut i fra en moralsk synsvinkel, ved at normen «det felles gode» trekkes fram. Mens Paven i forrige underkapittel stilte dagens forbrukersamfunn i kontrast til den vakre og harmoniske *naturen* og dens systemer, stilles altså her forbrukersamfunnet i kontrast til verdiene som ligger til grunn for et godt *samfunn*.

Overskriften signaliserer at måten vi møter klimaforandringene på er forbundet med hvordan vi møter vår neste. Det tegnes et dystert bilde av hvordan klimaforandringene utløser «a vicious circle» som gjør at skadene stadig blir mer alvorlige. Det framheves hvordan konsekvensene av klimaforandringene går hardest utover de fattige, og i den forbindelse tegnes det et bilde av at nåtidens samfunn generelt er preget av moralsk forfall:

«Our lack of response to these tragedies involving our brothers and sisters points to the loss of that sense of responsibility for our fellow men and woman upon which all civil society is founded» (25).

Ved at den manglende ansvarsfølelsen for våre medmennesker som i dag kommer til uttrykk, framstilles som noe som er «gått tapt», indikeres at menneskene får stadig mindre «ansvarsfølelse» for hverandre. Paven formidler også her at dagens samfunnsform står i strid med helt fundamentale normer for hva som utgjør et godt samfunn når han skriver at «all civil society» er grunnlagt på en slik ansvarsfølelse som i dag er gått tapt.

## *The issue of water*

I det andre underkapitlet fokuseres det på hvordan det høye forbruket i den rike del av verden går ut over fattige menneskers tilgang til grunnleggende naturressurser som rent vann. Underkapitlet kan altså forstås som en konkretisering av budskapet som ble introdusert i forrige underkapittel, om at forbrukersamfunnet bryter med grunnprinsippet om at naturressursene tilhører fellesskapet og må utnyttes til det felles beste.

Her kritiseres «multinational businesses» for å ta kontroll over naturressurser, og for å la «the laws of the market» styre. Det kritiske i dagens situasjon kommer til uttrykk gjennom ladede begreper som: «dramatic consequences», «acute water shortage» og «urgent action».

At dagens situasjon er i strid med grunnleggende moralske normer, kommer til uttrykk gjennom å vise til at tilgang til rent vann er en menneskerett og en rett som følger med menneskeverdet:

«Yet access to safe drinkable water is a basic and universal human right, since it is essential to human survival and, as such is a condition for the exercise of other human rights. Our world has a grave social debt towards the poor who lack access to drinking water, because they are denied the right to a life consistent with their inalienable dignity». (30)

Ved at det her vises til menneskerettighetene og ikke bare til normen «det felles gode» eller «godenes allmennbestemmelse», som er betegnelser som har lang tradisjon i den katolske sosiallæren<sup>249</sup>, signaliseres det at verdiene det appelleres til, er gyldige for alle uavhengig av religiøs tilhørighet.

### *Loss of biodiversity*

Det sentrale temaet i det tredje underkapittelet er hvor kompleks og vakker naturen er, og denne framstillingen stilles i kontrast til det grå forbrukersamfunnet. Her hentes også naturens-bok-metaforen fram og forestillingen om at naturen priser Gud:

«Because of us, thousands of species will no longer give glory to God by their very existence, nor convey their message to us. We have no such right» (33).

Ved å ikke peke på hvordan naturen her og nå priser Gud, men isteden skrive om artene som *kunne* ha priset Gud, om det ikke var for menneskenes destruktive livsform, snur pave Frans her på det velkjente bildet fra tradisjonen og aktualiserer det inn den aktuelle konteksten. Ved å erklære «We have no such right», framstår Paven som en med sterk moralsk autoritet.

På tross av at det fokuseres på det problematiske i at mennesket forårsaker at arter utryddes, sies det likevel ikke at arter *kun* utryddes på grunn av menneskelig inngripen i naturen.

Implisitt gis det også uttrykk for at arter kan dø ut uten menneskelig inngripen:

«The great majority become extinct for reasons related to human activity» (33).

---

<sup>249</sup> For en utdyping av dette, se side 70 i analysen av pave Johannes Paul II's tale på verdens fredsdag i 1990.

Dette bygger opp under bildet av pave Frans som vitenskapelig oppdatert og nyansert.

Paven framhever hvordan selv de minste organismene i naturen innehar viktige funksjoner. For eksempel trekker han fram hvordan sopp, alger, mark og insekter, og en mengde mikroorganismer er avgjørende bidragsyttere i våre økosystemer:

«the good functioning of ecosystems also requires fungi, algae, worms, insects, although generally unseen, nonetheless play a critical role in maintaining the equilibrium of a particular place» (34).

Menneskenes manglende innsikt i denne kompleksiteten framheves når det igjen gjentas at menneskelig inngripen for å løse ett problem kan forårsake nye:

«Often a vicious circle results, as human intervention to resolve a problem further aggravates the situation» (34).

Kontrasten mellom forbrukersamfunnets fargeløshet og naturens opprinnelige skjønnhet kommer tydelig til uttrykk her:

«But a sober look at our world shows that the degree of human intervention, often in the service of business interests and consumerism, is actually making our earth less rich and beautiful, ever more limited and grey» (34).

En liknende uttalelse siteres også mot slutten av underkapittelet, hentet fra en bispekonferanse fra Latin-Amerika og Karibien:

«Who turned the wonderworld of the seas into underwater cemeteries bereft of colour and life?» (41).

Motsetningsparret «kortsiktig» og «langsiktig» perspektiv anvendes også her for å skille mellom handlinger drevet fram av forbrukersamfunnet og handlinger som et økologisk perspektiv vil fremme. Underkapittelet åpnes for eksempel med følgende setning:

«The earth's resources are also being plundered because of short-sighted approaches to the economy, commerce and production» (32).

Noen avsnitt lengre ned står det at:

«Caring for ecosystems demands far-sightedness, since no one looking for quick and easy profit is truly interested in their preservation» (36).

På tross av at det stilles spørsmålstegn ved menneskets evne til å gjennomskue og gripe inn med adekvate tiltak for å påvirke balansen i økosystemet, gis det i siste avsnitt likevel uttrykk for at mennesket har mulighet til å gjøre noe, da Paven her oppfordrer til økt forskning for å forstå hvordan økosystemene virker og for å få innsikt i de ulike variablene som inngripen i miljøet kan berøre. I kapittelets tredje avsnitt framstilles også menneskelig inngripen med positive fortegn:

«We must be grateful for the praiseworthy efforts being made by scientists and engineers dedicated to finding solutions to man-made problems» (34).

Denne modereringen av budskapet, signaliserer at pave Frans her fremmer en balansert og nyansert tilnærming til å løse miljøkrisa. Paven forsikrer også på denne måten publikum om at situasjonen ikke er så håpløs at det ikke nytter å engasjere seg og gjøre noe.

### *Decline in the quality of human life and the breakdown of society*

I det fjerde underkapittelet utbroderes den dystre framstillingen av samtidens samfunn. Også her brukes benevnelsen: «throwaway culture».

Først beskrives livet i stor-byer, der det trekkes fram at mange av disse er preget av «disproportionate and unruly growth». Betegnelsen «urban chaos» brukes også for å beskrive livet i byene, og i likhet med tidligere beskrevne uttalelser, tegnes her et bilde av «forbrukersamfunnet» som en grå asfalt-jungel:

«We were not meant to be inundated by cement, asphalt, glass and metal, and deprived of physical contact with nature» (44).

De sosiale problemene ved storbylivet framheves:

«The social dimensions of global change include the effects of technological innovations on employment, social exclusion, an inequitable distribution and consumption of energy and other services, social breakdown, increased violence and a rise in new forms of social aggression, drug trafficking, growing drug use by young people, and the loss of identity» (46).

Ved at disse problemene framstilles som økende, tegnes et bilde av at samfunnet på alle måter nærmer seg et sammenbrudd. At sosiale relasjoner oppløses, underbygges av følgende setning:

«Some of these signs are also symptomatic of real social decline, the silent rupture of the bonds of integration and social cohesion» (46).

Digitale mediers påvirkning på menneskets livsførsel problematiseres også, da det trekkes fram hvordan internett kan lede til overdoser av informasjon og mental forurensning, samt hvordan sosiale nettverk kan virke ødeleggende for etablering av nære relasjoner og føre til en økende opplevelse av isolasjon.

Paven kommer altså stadig tilbake til, og utdyper ut i fra ulike vinklinger, hvor destruktiv dagens samfunnsform er. På denne måten bygger han opp publikums opplevelse av at samfunnet er på randen av sammenbrudd, og at de må bryte opp og gjøre noe. Også neste underkapittel, kalt «Global inequality» kan forstås på denne måten, som en måte å hamre inn budskapet på, om at oppbrudd er nødvendig.

### *Global inequality*

I dette underkapittelet er vinklingen å utdype hvordan dagens samfunnsform er grunnleggende urettferdig og undertrykkende. Her er det altså sentralt å formidle at miljøengasjement og arbeid for økt rettferdighet ikke kan løsrives fra hverandre. Her ser man igjen at uttrykksmåter fra frigjøringssteologien anvendes. For eksempel står det at en sann økologisk tilnærming alltid må:

«integrate questions of justice in debates on the environment, so as to hear both the cry of the earth and the cry of the poor» (49).

Urettferdigheten ved at en liten rik minoritet fastholder retten til å ha et forbruksmønster som aldri vil kunne universaliseres, tas opp. Paven anvender her en sterk ordbruk for å formidle det moralsk forkastelige ved livsstilen i den rike delen av verden. Det å kaste mat sammenliknes for eksempel med å stjele fra de fattige:

«whenever food is thrown out it is as if it were stolen from the table of the poor» (50).



Det moralsk forkastelige ved de sosialøkonomiske strukturene i dagens samfunn formidles også ved å omtale dem som «perverse»:

«The land of the southern poor is rich and mostly unpolluted, yet access to ownership of goods and resources for meeting vital needs is inhibited by a system of commercial relations and ownership which is structurally perverse» (52).

Gjennom å både trekke fram umoralen ved det private forbruket og ved samfunnets strukturer, formidler Paven her at publikum selv kan bidra, samtidig som han ikke framstiller dette som tilstrekkelig og som den eneste løsningen.

Forestillingen om at reduksjon av fødselstallene er en nødvendig målsetning for å unngå økt fattigdom og overbelastning av kloden, kritiseres sterkt. Paven framstiller en slik argumentasjon som en strategi for å holde på status quo:

«To blame population growth instead of extreme and selective consumerism on the part of some, is one way of refusing to face the issues. It is an attempt to legitimize the present model of distribution» (50).

Ved å avvise at det er nødvendig å begrense befolkningsveksten, signaliserer pave Frans at han fastholder Vatikanets konservative syn på prevensjon. Dermed signaliserer han nærhet til tradisjonen. Som nevnt, er imidlertid denne avvisningen av at det er nødvendig å begrense befolkningsveksten, det punktet i encyklikaen som det er kommet mest innvendinger mot fra miljøvitenskapelig hold.

I underkapittelets siste avsnitt oppfordres det til å forstå menneskeheten som «one single human family». I siste setning erklæres følgende:

«There are no frontiers or barriers, political or social, behind which we can hide, still less is there room for the globalization of indifference» (52).

Ved å formulere denne setningen som en konstaterende presens-setning formidler Paven at de faktiske grensene som finnes mellom mennesker i dag, ikke har et moralsk gyldig grunnlag. Paven formidler altså her at forsøkene på å forsvare dagens samfunnsform gjennom moralske argumenter kommer til kort. Samtidig formidler han at en enda større trussel i dag er tendensen til å oppgi ethvert forsøk på å fastholde et moralsk grunnlag for sin livsførsel. Uttrykket «the globalization of indifference» formidler altså at passiviteten og likgyldigheten som brer om seg, er det største hinderet for å skape et godt samfunn.

## *Weak responses*

Det sjette underkapittelet omhandler utilstrekkeligheten ved dagens maktstrukturer, og hvordan disse står i veien for å snu utviklingen. Alliansen mellom økonomi og teknologi kritiseres, og det framheves igjen hvordan «kortsiktig tenkning» dominerer i dagens samfunnssystemer:

«The alliance between the economy and technology ends up sidelining anything unrelated to its immediate interests» (54).

Dagens økonomiske system kritiseres for å belønne spekulasjon som kun sikter mot økonomisk gevinst, uten å ta hensyn til konsekvensene for omgivelse og samfunn. At man kan se en positiv utvikling noen steder, trekkes fram, men det framheves samtidig at selv om sensitiviteten for miljø øker, innebærer ikke det nødvendigvis at forbruket reduseres. Mot slutten av kapittelet framheves igjen positive utviklingstrekk, og her formidles det at mennesket har mulighet til å være gode mot hverandre og bidra positivt til utviklingen:

«These achievements do not solve global problems, but they do show that men and women are still capable of intervening positively. For all our limitations, gestures of generosity, solidarity and care cannot but well up within us, since we were made for love» (58).

Etter at Paven har lagt vekt på å «hamre inn» umoralen i dagens samfunn, formidler han her til publikum at de tross alt har impulser i seg til å handle godt. De har altså en mulighet til å bryte opp fra den destruktive samfunnsformen de lever i. Kapittelet avsluttes imidlertid med en advarsel mot å lukke øynene for hvor alvorlig situasjonen er.

## *A variety of opinions*

I det sjuende og siste underkapittelet plasserer Paven sitt budskap om miljøengasjement i forhold til andre tilnærminger til miljøkrise. I første avsnitt legitimerer Paven sin tilnærming ved å framstille den som en «gylden middelvei» mellom to ytterligheter. Den ene «ytterligheten» som Paven plasserer seg i forhold til, er dem som fremmer fortsatt økonomisk vekst og hevder at miljøproblemene vil løse seg av seg selv gjennom utvikling av nye teknologiske løsninger, og derfor avviser behovet for en ny moralsk kurs. Den andre

ytterligheten Paven beskriver, er dem som ser på menneskehetens eksistens i seg selv som en trussel mot klodens økosystemer, og derfor hevder at den eneste løsningen er å begrense populasjonen av mennesker og forby all menneskelig inngripen. Mellom disse ekstreme standpunktene plasserer Paven sitt eget budskap, selv om han fastholder at det finnes mange strategier og løsninger mellom disse ekstremene, som alle kan ha noe å bidra med. Han legitimerer altså sitt eget budskap, som ett blant mange fruktbare og nødvendige tilnæringsmåter, og hevder ikke å komme med de eneste riktige svarene. En slik ydmyk holdning signaliseres også gjennom å fastslå at mange av spørsmålene må løses gjennom dialog mellom eksperter og ikke av kirken:

«On many concrete questions, the Church has no reason to offer a definitive opinion; she knows that honest debate must be encouraged among experts, while respecting divergent views» (61).

Paven antyder likevel hva kirken kan ha å bidra med i debatten, da han skriver at årsakene til dagens kriser har å gjøre med at: «we have stopped thinking about the goals of human activity» (61). Paven antyder med dette at tilnærmingen han selv fremmer, representerer et «helhetssyn», som holder de overordnede målene for menneskelivet for øyet.

## **Kapittel II. The Gospel of creation**

Kapittel II er på ca. 10 sider i det tradisjonelle formatet. Tematikken i dette kapittelet er å utdype hvordan det kristne budskapet kan være fruktbart i dialogen om hvordan man skal møte miljøkrise. Kapittelet består av sju underkapitler og én introduksjon. I introduksjonen og i det første underkapittelet argumenterer Paven for hvordan religion som sådan kan ha noe å bidra med i miljøkampen. Det andre underkapittelet er det lengste. Det tar for seg skapelsesfortellingene og andre fortellinger fra Det gamle testamentet som presenteres som bærere av verdifulle sannheter i møte med miljøkrise. Det tredje underkapittelet tar for seg den kristne skapertroen i et mer overordnet perspektiv, og drøfter det natursynet skapertroen formidler. De neste fire underkapitlene kan forstås som en utdyping av visse teologiske forestillinger som Paven løfter fram som spesielt relevante. I underkapittel IV utdypes forestillingen om naturens bok. I underkapittel V utdypes forestillingen om «Comunio-fellesskapet». I underkapittel VI utdypes forestillingen om «Godenes allmennbestemmelse»

og i underkapittel VII tematiseres forholdet mellom skapertro og kristologi. Som kapitteloverskriften signaliserer, er det altså skapertroen som holdes fram som kapittelets hovedfokus og sentrale innfallsvinkel.

I introduksjonen og i første kapittel tematiseres som nevnt på hvilken måte religion kan ha noe å bidra med i miljøkampen. Paven åpner kapittelet med å spørre retorisk hvorfor et budskap rettet til «alle mennesker av god vilje» skal inneholde et kapittel som omhandler trosforestillinger. Han svarer på dette ved å framstille religion som et eget språk, som på en særegen måte formidler sannhet. Han tar i den forbindelse både opp forholdet mellom religion og vitenskap, og mellom religion, kunst og kultur. I introduksjonen beskriver han vitenskap og religion som to ulike tilnærminger til virkeligheten, som begge kan ha nytte av å gå i dialog med hverandre:

«Nonetheless, science and religion, with their distinctive approaches to understanding reality, can enter into an intense dialogue fruitful for both» (62).

I første underkapittel, som har fått overskriften: «The light offered by faith», argumenterer han for at miljøkrise må møtes gjennom en mengde ulike tilnæringsmåter, og her nevnes kunst, poesi og spiritualitet som verdifulle perspektiver å ta med:

«we need to realize that the solutions will not emerge from just one way of interpreting and transforming reality. Respect must also be shown for the various cultural riches of different peoples, their art and poetry, their interior life and spirituality. If we are truly concerned to develop an ecology capable of remedying the damage we have done, no branch of the sciences and no form of wisdom can be left out, and that includes religion and the language particular to it» (63).

Dialog mellom ulike tilnæringsmåter holdes fram som viktig, og kirkens sosiallære holdes fram som et eksempel på dialog mellom filosofi og religion.

I introduksjonen og denne første delen av kapittel én legitimerer altså Paven sin egen stemme som en relevant stemme å lytte til, også for publikum uten religiøs tilhørighet, ved å presentere religion som en kilde til relevant kunnskap om livet her og nå på linje med kunst og poesi. Igjen presenteres religion som noe som angår målet med menneskelivet. I siste avsnitt henvender Paven seg imidlertid direkte til det kristne publikumet, og «some other believers as well», når det gis uttrykk for at en målsetning med encyklikaen er å vise hvordan troen kan motivere til engasjement:

«Furthermore, although this Encyclical welcomes dialogue with everyone so that together we can seek paths of liberation, I would like from the outset to show how faith convictions can offer Christians, and some other believers as well, ample motivation to care for nature and for the most vulnerable of their brothers and sisters» (64).

Igjen ser man at Paven anvender en ordbruk som man finner i mye frigjøringsteologi, ved at søken etter «frigjøring» holdes fram som målsetting.

Paven gir videre uttrykk for at miljøengasjement både er en plikt overfor skaperen og overfor naturen, og det beskrives som en «essential part of [...] faith». Paven bygger her opp sin argumentasjon for at det kristne publikum bør føle seg spesielt forpliktet til å engasjere seg i miljøsaken, ved å beskrive miljøengasjement som noe *mennesket* kan føle seg forpliktet til, kun i kraft av å være menneske. Når Paven her hevder at miljøengasjement også følger av de kristne trosforestillingerne, framstår det altså som om det *kristne* publikummet har en dobbel forpliktelse til å engasjere seg i miljøsaken.

### *The wisdom of the biblical accounts*

Andre underkapittel er på litt over tre sider og består av en gjennomgang av, og en refleksjon rundt hva Bibelens skapelsesfortellinger har å si om mennesket, dets mål og dets relasjon til Gud, natur og medmennesker. Det reflekteres også rundt fortellingen om Kain og Abel og fortellingen om Noah, samt noen kortere refleksjoner rundt budskap fra Salmenes bok og fra profetene.

Om hvilken måte Bibelens fortellinger refererer til virkeligheten på, sies følgende:

«The creation accounts in the book of Genesis contain, in their own symbolic and narrative language, profound teachings about human existence and its historical reality» (66).

I det den første skapelsesfortellingen skal gjennomgås, er fokuset på hva fortellingen formidler om mennesket og dets gudsforhold. Det trekkes fram at Gud, etter å ha skapt menneskene, betrakter sitt skaperverk og sier at det var «såre godt», at mennesket er skapt i Guds bilde, og at det er skapt «out of love». At hvert individ har en særegen verdi gjennom Guds kjærlighet til enkeltmennesket, trekkes også fram. På tross av at fokuset her ikke er å formidle hva skapelsesfortellingen sier om naturen, kommer det likevel til uttrykk at det som

her holdes fram som skapelsesfortellingens natursyn, står i kontrast til synet på naturen som en uendelig strøm av tilfeldigheter og kaos:

«How wonderful is the certainty that each human life is not adrift in the midst of hopeless chaos, in a world ruled by pure chance or endlessly recurring cycles!» (65).

At det kristne virkelighetsbildet forutsetter en lineær tidsoppfatning, signaliseres her ved at det markeres avstand til et syn på tiden som «endlessly recurring cycles».

I det neste avsnittet reflekteres det rundt hva skapelsesfortellingene kan formidle om menneskets rolle i verden. Det sies her at skapelsesfortellingen formidler at mennesket:

«is grounded in three fundamental and closely intertwined relationships: with God, with our neighbour and with the earth itself» (66).

Som jeg gjorde rede for i analysen av pave Johannes Paul sin tale på verdens fredsdag i 1990, var det i talene før miljøsakene kom på dagsorden, først og fremst fokus på mellom-menneskelige relasjoner eller relasjonen mellom Gud og mennesker når det ble referert til skapelsesberetningen. At et vesentlig budskap i skapelsesberetningene er å si noe om vårt forhold til skaperverket i seg selv, ser imidlertid ut til å være forutsatt her. Sammenliknet med talen i 1990, framstår det altså som om en slik fortolkning av skapelseslære nå er mer etablert i tradisjonen.

I pave Frans sin utlegging av skapelsesfortellingene legges det vekt på å vise hvordan de formidler at menneskets relasjoner er brutt sammen, slik at den harmonien som en gang eksisterte mellom skaper, mennesket og skaperverket, er ødelagt. Syndefallet besto ifølge den fortolkningen som her presenteres, i:

«our presuming to take the place of God and refusing to acknowledge our creaturely limitations. This in turn distorted our mandate to “have dominion” over the earth (sf. Gen 1:28), to “till it and keep it” (Gen 2:15)» (66).

Ved at de konsekvensene av synden som her holdes fram, kan sies å omhandle vår relasjon til skaperverket og vår manglende evne til å ta vare på det, framstår skapelsesberetningen som relevant og som nettopp en fortelling som omhandler den situasjonen vi nå befinner oss i.

At det er synden som nå dominerer vårt forhold til naturen, blir tydelig signalisert ved at det holdes fram som avgjørende å erkjenne at den harmonien som Frans av Assisi erfarer i sin relasjon til naturen, skiller seg fra situasjonen i dag:

«It is significant that the harmony which Saint Francis of Assisi experienced with all creatures was seen as a healing of that rupture. Saint Bonaventure held that, through universal reconciliation with every creature, Saint Francis in some way returned to the state of original innocence. [40] This is a far cry from our situation today, where sin is manifest in all its destructive power in wars, the various forms of violence and abuse, at the abandonment of the most vulnerable, and attacks on nature» (66).

I de neste avsnittene synes hovedbudskapet å være å få fram at kristendommens natursyn ikke innebærer at mennesket står fritt til å utnytte naturen etter eget forgodtbefinnende.

Først konstateres det at vi *ikke* er Gud: «We are not God». Dette kan fortolkes som et signal om at det allerede i dette grunnleggende utsagnet formidles et natursyn som står i kontrast til oppfatningen av mennesket som fullstendig fritt til å utnytte naturen. Det framheves også at naturen var til før menneskene og at naturen er gitt til oss. Disse poengene brukes som motsvar til den kritikken som er blitt reist mot kristendommen av blant annet Lynn White, om at kristendommens lære formidler at mennesker fritt kan herske over skaperverket, og ubegrenset utnytte naturens ressurser:

«This allows us to respond to the charge that Judeo-Christian thinking, on the basis of the Genesis account which grants man "dominion" over the earth (cf. *Gen* 1:28), has encouraged the unbridled exploitation of nature by painting him as domineering and destructive by nature» (67).

Pave Frans adresserer altså her den kritikken som er rettet mot kristendommens natursyn (men uten å nevne Lynn White eller andre direkte), og demonstrer hvordan disse anklagene er urimelige ved å vise hvordan et slikt menneskesyn strider med noen av de mest grunnleggende dogmene i kristendommen. Det innrømmes at kristne tidvis har feiltolket skapelsesfortellingens budskap, men det slås tydelig fast at dette er en feiltolkning.

At den tilnærmingen til virkeligheten som her kommer til uttrykk, skal forstås som «billedspråk», formidles ved å bruke uttrykket: «å male fram» et visst menneskesyn:

«by painting him as domineering and destructive by nature» (67).

Innrømmelsen av at kristne tidvis har feiltolket sine kilder, bygger opp under bildet av Paven som ydmyk og nyansert. Gjennom å gi direkte uttrykk for at de kristne trosforestillingerne har blitt tolket på ulike måter opp igjennom historien, skaper pave Frans et inntrykk av at han representerer en tradisjon som er åpen for å revurdere egne fortolkninger.

Pave Frans trekker fram utsagnet i skapelsesberetningen om at mennesket skal «till and keep the garden of the world», og hevder at disse begrepene formidler at mennesket både skal dra nytte av naturen, og samtidig bevare og pleie den, slik at fremtidige generasjoner også vil dra nytte av den. Avsnittet avsluttes med en rekke bibelsitater. Det refereres både til skriftsteder i Salmenes bok (Sal 24:1), og i 5. Mosebok (5 Mos 10:14) som formidler at jorda tilhører Gud, samt følgende skriftsted fra 3. Mosebok:

«"The land shall not be sold in perpetuity, for the land is mine; for you are strangers and sojourners with me" (Lev 25:23) (3 Mos 25:23) » (67).

Mengden bibelhenvvisninger skal trolig her få fram at forestillingen om at mennesket skal forvalte og ikke herske over naturen, ikke bare bygger på budet i skapelsesberetningen om at mennesket skal dyrke og passe hagen, men støttes av en rekke utsagn om naturen i Det gamle testamentet. På denne måten demonstrerer pave Frans at oppfordringen til miljøengasjement har dype røtter i tradisjonen.

Neste avsnitt omhandler respekt for naturens balanse eller lov. Igjen refereres det til flere skriftsteder i Det gamle testamentet. Begrepene som brukes her, er «the laws of nature» og «the delicate equilibria existing between the creatures of this world». Det sies at loven som det refereres til i Bibelen, omhandler *relasjoner*, og det framheves at denne loven ikke bare omhandler mellommenneskelige relasjoner, men også beskriver relasjoner mellom mennesker og dyr. Skriftstedene som hentes fram som belegg for dette, kan sies å omhandle dyrevelferd:

«The laws found in the Bible dwell on relationships, not only among individuals but also with other living beings. " You shall not see your brother's donkey or his ox fallen down by the way and withhold your help [...]

Along these same lines, rest on the seventh day is meant not only for human beings, but also so "that your ox and your donkey may have rest" (Ex 23:12)» (68).

Her er det altså ikke menneskets forhold til naturen som helhet, eller som landskap, som omtales, men menneskets forhold til sine husdyr.



I neste avsnitt presiseres det at vi er kallet til å erkjenne at alle levende vesener har en verdi i seg selv. Her siteres blant annet «Den katolske kirkes katekisme» utgitt i 1992:

«"Each creature possesses its own particular goodness and perfection... Each of the various creatures, willed in its own being, reflects in its own way a ray of God's infinite wisdom and goodness. Man must therefore respect the particular goodness of every creature, to avoid any disordered use of things"[43]» (69).

En uttalelse fra en bispekonferanse i Tyskland refereres også, der naturens egenverdi framheves:

«"we can speak of the priority of being over that of being useful". [43]» (69).

Det er grunn til å merke seg at disse uttalelsene bryter med tidligere uttalelser. I enkelte paveuttalelser fremstår det nemlig som om det kun er menneskene som tillegges egenverdi. I talen til Johannes Paul II på verdensdagen for fred i 1990 framhevet han riktig nok at det var viktig å respektere naturens *integritet*, men det ble ikke sagt eksplisitt at naturen har egenverd, og i 1991 uttalte han i encyklikaen *Centesimus Annus* følgende:

«the main thread and, in a certain sense, the guiding principle of Pope Leo's Encyclical, and of all of the Church's social doctrine, is a correct view of the human person and of his unique value, inasmuch as "man ... is the only creature on earth which God willed for himself".<sup>38</sup> God has imprinted his own image and likeness on man (cf. Gen 1:26), conferring upon him an incomparable dignity, as the Encyclical frequently insists. In effect, beyond the rights which man acquires by his own work, there exist rights which do not correspond to any work he performs, but which flow from his essential dignity as a person<sup>250</sup>».

Uttalelsen om at «man is the only creature on earth which God willed for itself» er et sitat fra konsilteksten fra 1965: *Gaudium et Spes*, avsnitt 24. Sitatet er hentet fra en lengre uttalelse der det står følgende:

«This likeness reveals that man, who is the only creature on earth which God willed for itself, cannot fully find himself except through a sincere gift of himself»<sup>251</sup>.

I *Centesimus annus* står det også følgende i kapittel VI, avsnitt 53:

---

<sup>250</sup> Johannes Paul II : *Encyklikal letter Centesimus Annus I. May 1991* (11).

<sup>251</sup> Det annet vatikankonsil: *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Gaudium et Spes.* (24) 7. Desember 1965.

«this man, whom, as the Second Vatican Council recalls, is the only creature on earth which God willed for its own sake, and for which God has his plan, a share in eternal salvation»<sup>252</sup>.

Her refereres det til samme uttalelse fra *Gaudium et Spes* som tidligere, samt til pave Johannes Paul II's egen encyklika *Redemptor Hominis* (1979), avsnitt 13.

Det er grunn til å anta at målsetningen om å fremme miljøengasjement blant publikum, bidrar til at slike uttalelser nå framstår som problematiske. Pave Frans nevner heller ikke disse uttalelsene, men trekker altså fram Den katolske kirkes katekisme, der han finner støtte for sitt budskap om at alle skapninger innehar egenverd, slik at publikum oppfatter hans fortolkninger som støttet av tradisjonen.

I fortsettelsen av kapittelet trekkes også historien om Kain og Abel fram, og her framhever pave Frans hvordan denne historien ikke bare omhandler bruddet i relasjonene menneskene i mellom, eller mellom Gud og menneskene, men at den også angår forholdet mennesket har til jorda. Ser man imidlertid på hvordan historien om Kain og Abel utlegges i tidligere taler på Verdensdagen for fred, ser man at det der fokuseres på hvordan fortellingen omhandler bruddet i det universelle brorskapsbåndet uten at menneskets forhold til naturen trekkes inn. Ved å sitere uttalelsen fra 1. Mosebok om at broderdrapet fører til at Gud erklærer at: «now you are cursed from the ground», forsterker Paven budskapet om at forholdet mellom mennesket og naturen i dag ikke lengre er preget av den nærheten Frans av Assisi beskriver i sin diktning.

I neste del av avsnittet, refereres det til fortellingen om Noah. Det er nærliggende å lese referansene til den fortellingen som en analogi til hvordan livet i dag er truet av miljøkrise. Ved å anvende fortellingen om Noah som analogi, antydes det at miljøkrise kan forstås som en nødvendig straff fra Gud:

«When all these relationships are neglected, when justice no longer dwells in the land, the Bible tells us that life itself is endangered. We see this in the story of Noah, where God threatens to do away with humanity because of its constant failure to fulfil the requirements of justice and peace» (70).

Det understrekes imidlertid at dette er en symbolsk fortelling, og at meningen som først og fremst kan trekkes ut av den, er at alle relasjoner påvirker hverandre gjensidig:

---

<sup>252</sup> Johannes Paul II : *Encyklikal letter Centesimus Annus 1. May 1991* (53)

«These ancient stories, full of symbolism, bear witness to a conviction which we today share, that everything is interconnected, and that genuine care for our own lives and our relationships with nature is inseparable from fraternity, justice and faithfulness to others» (70).

I neste avsnitt framstilles også fortellingens budskap, som et budskap om håp og om muligheten for en ny start:

«through Noah, who remained innocent and just, God decided to open a path of salvation. In this way he gave humanity the chance of a new beginning» (71).

Denne understrekningen av at fortellingen er symbolsk, etterfulgt av Pavens egen fortolkning av fortellingens relevans i dag, viser hvordan pave Frans framstår som en tydelig fortolker av fortellingens tradisjoner. Han usynliggjør altså ikke sin egen rolle som fortolker, slik pave Johannes Paul II til en viss grad gjorde i sin gjennomgang av «kristendommens grunnfortelling». Det at Paven tydeliggjør sin rolle som fortolker, underbygger budskapet om at religionenes fortellinger formidles gjennom et symbolspråk som krever fortolkning.

Det at Paven her understreker Noah-fortellingens symbolske karakter, kan også tyde på at Paven er skeptisk til mulige fortolkninger av Noah-fortellingen. Kan hende er han skeptisk til å framstille miljøkrise som Guds straff. Som jeg vil komme tilbake til, framstiller Paven gjennomgående miljøkrise som et direkte resultat av *menneskenes* handlinger og ikke som resultat av guddommelig inngripen. Liksom i talen i 1990 sies det imidlertid indirekte at «naturen» straffer menneskene, gjennom å framstille miljøkrise som «naturens opprør», men her er det altså naturen som framstilles som handlende og ikke Gud<sup>253</sup>. På denne måten «fritas» altså Gud for skyld, selv om Gud beskrives som en allmektig skaper.

I avsnittet som reflekterer rundt budskapet fra profetene, tar pave Frans opp hvordan gudsbildet i kristendommen fastholder at Gud både er skaper og frelser, og viktigheten av å fastholde at Gud er allmektig. Avslutningsvis slår han fast følgende:

«A spirituality which forgets God as all-powerful and Creator is not acceptable» (75).

Pave Frans trer her fram som en tydelig religiøs leder som setter noen klare grenser for hva slags teologiske forestillinger som er akseptable. I den forstand markerer han at den åpenheten

---

<sup>253</sup> Se side 48f i analysen av pave Johannes Paul II's tale på Verdensdagen for fred der dette aspektet hentes opp.

han viser i kapittelintroduksjonen har sine grenser. Dermed kan utsagnet fungere som en forsikring til det kristne publikum om at perspektivene som forfektes i encyklikaen, bygger på de sentrale dogmene i kristen tradisjon, og kan forstås som et forsvar av disse.

Utsagnet kan også forstås som en oppfordring til å i større grad betone dette aspektet ved kristen tenkning og virkelighetsbilde. Han trekker fram hvordan troen på Guds allmakt kan gi styrke og trøst i perioder med mye prøvelser og lidelser, og viser til hvordan troen på Guds allmakt ble vektlagt i krisetider som under eksilet i Babylon og under Romerrikets forfølgelser. Han antyder også at det nettopp er mangelen på skapertro som ligger bak miljøkrisa:

«This is how we end up worshipping earthly powers, or ourselves usurping the place of God, even to the point of claiming an unlimited right to trample his creation underfoot. The best way to restore men and women to their rightful place, putting an end to their claim to absolute dominion over the earth, is to speak once more of the figure of a Father who creates and who alone owns the world» (75).

Her aktualiserer altså pave Frans troen på Gud som skaper, ved å gi uttrykk for at når mennesket påberoper seg retten til å misbruke naturen, så er det nettopp uttrykk for manglende skapertro. Dermed tydeliggjør han hvordan skapertroen handler om hvordan vi lever livet vårt her og nå, og ikke primært innebærer en avvisning av naturvitenskapens big bang teori. Denne tydelige markeringen av hva som er en «akseptabel spiritualitet», indikerer også at det å løfte fram skapertroen er et sentralt aspekt ved pave Frans sitt budskap med encyklikaen.

### *The mystery of the universe*

Underkapittelet «The mystery of the universe» er på ca. to sider. Her behandles, som nevnt i kapittelintroduksjonen, skapertroen i et mer overordnet perspektiv. Som overskriften indikerer, framhever pave Frans her at skapertroen kan forstås som en fortolkning av det mysteriøse ved virkeligheten. Paven framstiller altså skapelseslæra som en måte å sette ord på de sidene ved natur og virkelighet som ikke kommer til syne om verden betraktes ut i fra et rent nytte-perspektiv, eller ut i fra «harde» vitenskaper som fysikk og biologi. På denne måten tydeliggjør Paven at de religiøse forestillingene om virkeligheten han tar utgangspunkt i, ikke

nødvendigvis står i et motsetningsforhold til naturvitenskapens beskrivelser av naturen, men at de betrakter virkeligheten ut fra et annet perspektiv.

Han forklarer dette, ved å skille mellom det å betrakte sine omgivelser som «natur» og det å betrakte sine omgivelser som «skaperverk»:

«Nature is usually seen as a system which can be studied, understood and controlled, whereas creation can only be understood as a gift from the outstretched hand of the Father of all, and as a reality illuminated by the love which calls us together into universal communion»<sup>254</sup> (76).

Å forstå naturen som skaperverk, og ikke bare som natur, beskrives altså som å betrakte virkeligheten ut i fra et visst perspektiv, nemlig et perspektiv opplyst av kjærlighet. På tross av at det er det mysteriøse og det umålelige ved virkeligheten som framheves, legger Paven også vekt på å formidle at kristen skapertro forutsetter at verden innehar en orden, og ikke er uttrykk for kaos eller tilfeldigheter. Men den ordenen som her beskrives, framstilles ikke som en naturvitenskapelig lovmessighet, men beskrives som en kjærlighetsorden: «Creation is of the order of love». Det er altså Guds kjærlighet som holdes fram som skaperverkets grunn: «the fundamental moving force in all created things».

Evolusjonen bestrides ikke i teksten, men framstilles som kun en ufullstendig framstilling av virkeligheten:

«Human beings, even if we postulate a process of evolution, also possess a uniqueness which cannot be fully explained by the evolution of other open systems [...] Our capacity to reason, to develop arguments, to be inventive, to interpret reality and to create art, along with other not yet discovered capacities, are signs of a uniqueness which transcends the spheres of physics and biology» (81).

Det framheves også at den ikke-menneskelige naturen innehar egenverdi:

«The ultimate purpose of other creatures is not to be found in us. Rather, all creatures are moving forward with us and through us towards a common point of arrival, which is God» (83).

At naturen innehar en egenverdi, ser også ut til å bli formidlet gjennom å framheve hvordan det finnes en skjønnhet i naturens kompleksitet, som troen kan bidra til å synliggjøre:

---

<sup>254</sup> Se side 161f for utdyping av begrepet «universal communion»

«In this universe, shaped by open and intercommunicating systems, we can discern countless forms of relationship and participation. This leads us to think of the whole as open to God's transcendence, within which it develops. Faith allows us to interpret the meaning and the mysterious beauty of what is unfolding» (79).

At naturen inngår i en overordnet plan, som også kan beskrives som et kunstverk eller drama, går igjen:

«Nature is nothing other than a certain kind of art, namely God's art, impressed upon things, whereby those things are moved to a determinate end» (80),

og:

«We are free to apply our intelligence towards things evolving positively, or towards adding new ills, new causes of suffering and real setbacks. This is what makes for the excitement and drama of human history in which freedom, growth, salvation and love can blossom, or lead towards decadence and mutual destruction» (79).

Ved å bruke metaforen «kunstverk» om naturen og historien, formidler altså pave Frans igjen at det er noen paralleller mellom måten kunsten formidler sannhet på, og måten skapertroen formidler sannhet på. Og en parallell som Paven tar utgangspunkt i, er at skjønnhet kan brukes som et middel til å kommunisere med, da skjønnheten i naturen kan formidle noe om Guds storhet og om naturens verdi. Kunstmetaforen bidrar også til å forklare lidelsen i verden som en nødvendig del av historien, da lidelsen er med på å forme historiens «drama» og «spenning», jf. sitatet ovenfor.

Samspillet mellom Gud og mennesker, og måten Gud bruker mennesker og skaperverket for øvrig på som verktøy i sin skapelse av verden, sammenliknes med en håndverker som får sitt kunstverk til å fullføre seg selv:

«It is as if a shipbuilder were able to give timbers the wherewithal to move themselves to take the form of a ship» (80).

Men samtidig som Gud sammenliknes med «kunstneren» som former historiens drama, vektlegges også menneskets rolle og frihet til å forme historiens gang, noe som kommer tydelig til uttrykk i sitatet ovenfor om menneskets frihet. Menneskets plikt til å «samarbeide» med skaperen vektlegges også:

«Creating a world in need of development, God in some way sought to limit himself in such a way that many of the things we think of as evils, dangers or sources of suffering, are in reality part of the pains of childbirth which he uses to draw us into the act of cooperation with the Creator» (80).

Pavens beskrivelse av at mennesket innehar frihet og ansvar, og aktivt må «samarbeide» med Gud, bidrar til å bygge opp under encyklikaens budskap om at publikum må og kan endre sin livsførsel i en mer miljøvennlig retning. Dette aspektet ved kristendommens antropologi er det dermed naturlig at vektlegges når budskapet er å mane til handling. En sterk vektlegging av at mennesket selv må samarbeide med Gud om å «fullføre» skapelsen samt «jobbe» for frelsen, er imidlertid blitt problematisert fra teologisk hold. Som jeg vil komme tilbake til, berører nemlig vektingen av ansvaret mellom mennesker og Gud spørsmålet om hvordan skapertroen og frelsertroen kan holdes sammen. For at man ikke skal ende opp med en gnostisk ontologi, der skaperguden framstilles som ond eller ufullkommen, må mennesket tillegges ansvaret for lidelsen i verden. Som jeg har vært inne på, utvikler Augustin arvesyndslæren som en måte å komme til rette med lidelsen i verden på, slik at skaperguden og frelserguden kan forstås som den samme. Men en sterk vektlegging av menneskets ansvar og mulighet til å «forbedre verden» kan bidra til at nådelæren trues. Ved at mennesket tillegges ansvar for å «fullføre skapelsen» eller realisere gudsriket på jord, trues troen på at frelsen er en gave skjenket mennesket i nåde.

I encyklikaen vektlegges både menneskets ansvar for miljøkrise, og dets gudgitte frihet og mulighet til å gjøre noe for å snu utviklingen. Paven presiserer at naturen ikke i seg selv er guddommelig i kristendommen, og tar avstand fra dem som mener naturen helst skal overlates til seg selv uten noen form for inngripen. Samtidig er pave Frans opptatt av å få fram at mennesket selv har påtatt seg for *stor* frihet og makt overfor skaperverket. Det å begrense sin makt overfor naturen ved å oppgi sin tro på at teknologiske løsninger vil løse miljøkrise, er altså et sentralt aspekt ved Pavens budskap. På denne måten aktualiserer han spørsmålet om hvordan forholdet mellom Guds allmakt og menneskets frie vilje skal vektes, til et spørsmål om hvordan ulike miljøstrategier skal vektes.

## *The message of each creature in the harmony of creation*

Det fjerde underkapittelet består av en rekke refleksjoner sentrert omkring metaforen «naturens bok». Den poetiske stilen er særlig framtrædende i dette underkapittelet, spesielt gjelder dette de mange sitatene fra en rekke ulike bispekonferanser (i Canada, Japan og Brazil). Første vers av «Solsangen» av Frans av Assisi, som encyklikaens tittel refererer til, gjengis også i dette kapittelet. Det refereres i tillegg til Paul Ricoeur og Thomas Aquinas.

Et sentralt poeng i dette underkapittelet ser ut til å være å formidle at naturen kan forstås som et underverk, og som et møte med Gud. Det framheves altså hvordan vår gudsrelasjon ikke foregår løsrevet fra de steder og den naturen vi lever i:

«The history of our friendship with God is always linked to particular places which take on an intensely personal meaning» (84).

Det å framkalle opplevelsen av naturen som vakker og mysteriøs ser ut til å være sentralt her, når det f.eks. vises til et utsagn fra katekismen:

«The sun and the moon, the cedar and the little flower, the eagle and the sparrow: the spectacle of their countless diversities and inequalities tells us that no creature is self-sufficient» (86).

Ved bruk av det retoriske grepet synekdoke der en rekke naturelementer ramses opp istedenfor å benevnes med felles-begrepet natur, framkalles indre bilder av naturens mange skapninger hos leseren, framfor at man kun får formidlet intellektuelt at naturen er kompleks og spektakulær.

Et liknende retorisk grep ser vi også i uttalelsen:

«there is a divine manifestation in the blaze of the sun and the fall of night» (85).

Opplevelsen av at steder fra barndommen eller oppveksten kan få en helt spesiell betydning for oss, trekkes også fram, trolig for å få fram hvordan vårt forhold til naturen ikke bare er bestemt ut i fra et nytteperspektiv, men også for å formidle at opplevelsen av at natur kan ha en særegen og personlig betydning for oss, er noe de aller fleste har erfart:



«Anyone who has grown up in the hills or used to sit by the spring to drink, or played outdoors in the neighbourhood square; going back to these places is a chance to recover something of their true selves». (84)

Ved å trekke fram den allmenne opplevelsen av at spesielle steder fra barndommen innehar verdi for oss, signaliserer Paven at han ikke vil tegne et skarpt skille mellom «den kristne» naturopplevelsen og «den allmenne».

I sitatene fra Thomas Aquinas er det ikke ordenen i naturen som framheves, men naturens kompleksitet og gjensidige avhengighet som trekkes fram:

«Thomas Aquinas wisely noted that multiplicity and variety “come from the intention of the first agent” who willed that “what was wanting to one in the representation of the divine goodness might be supplied by another» (86).

At alle deler av skaperverket har betydning for Gud, formidles gjentatte ganger, f.eks. i et sitat fra bispekonferansen i Canada:

«From panoramic vistas to the tiniest living form, nature is a constant source of wonder and awe. It is also a continuing revelation of the divine» (85).

I dette kapitlet framheves Guds tilstedeværelse i verden, og i sitatet som gjengis fra Paul Ricoeur, beskrives verden som hellig:

«I express myself in expressing the world; in my effort to decipher the sacredness of the world, I explore my own» (85).

I kapitlets siste avsnitt understrekes det riktig nok at «there is an infinite distance between God and the things of this world, which do not possess his fullness» (88), men det dominerende budskapet her er å formidle at naturen er vakker, verdifull og kan forstås som en åpenbaring av Gud. At harmonien og storheten i naturen som formidles her, kun er en beskrivelse av naturen slik den var i sin «opprinnelige» tilstand før syndefallet, presiseres ikke, på tross av at det i underkapitlet «The wisdom of the biblical accounts» (avsnitt 66) ble understreket at harmonien i naturen som Frans av Assisi beskrev «is a far cry from our situation today». Det blir imidlertid framhevet at det er ut i fra troens perspektiv at naturens storhet kommer til syne:

«To sense each creature singing the hymn of its existence is to live joyfully in God's love and hope» (85).

Som jeg har vært inne på tidligere, ser man i *Laudato Si'* en dreining i hvordan «naturens-bok»-metaforen utlegges sammenliknet med i Pavens tale i 1990. I 1990 sto ordensaspektet sentralt, og pave Johannes Paul II framhevet at både naturen og moralen innehar en orden som må respekteres. I *Laudato Si'* er det, som dette kapittelet viser, imidlertid naturens kompleksitet og skjønnhet som brukes som argument for at vi må utvide våre moralske normer til å omfatte naturen.

### *A universal communion*

Begrepet «universal communion» ser her ut til å sikte til et fellesskapsbånd mellom alle levende vesener:

«as part of the universe, called into being by one Father, all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family» (89).

Begrepet anvendes altså som et alternativ til «solidaritetsbegrepet» eller «brorskapsbegrepet», som tidligere beskrevet, står sentralt i den katolske sosiallæren<sup>255</sup>. Bruken av begrepet «communion» refererer imidlertid vanligvis til nattverden eller nattverdsfellesskapet mellom alle som deler nattverd og til fellesskapet mellom kristne. På begynnelsen av 1900-tallet ble begrepet sentralt i ekklesiologien, som vant terreng både innenfor protestantismen og katolisismen. «Communio-eklesiologien» framhever et syn på kirken som fellesskap. Kirken forstås altså ikke først og fremst som en konkret institusjon i verden, men som et spesielt fellesskap med Gud og mellom de troende. Ifølge tradisjonen ble dette fellesskapet innstiftet av Jesus under det første nattverdsmåltidet, og virker nå i verden ved hjelp av den hellige ånd. Ved å delta i sakramentene, og bli troende, får mennesket del i dette spesielle fellesskapet med Gud og mellom de troende. Ekklesiologien bygger på forestillingen om kirken som manifestasjon av Jesu kropp i verden. Å bli del av fellesskapet beskrives som å bli *ett* med Kristus og del av Jesu kropp<sup>256</sup>. Kirken forstås altså som både en menneskelig og en

---

<sup>255</sup> For mer om dette se side 75f

<sup>256</sup> Krieg 2001: 46f

guddommelig størrelse, som virkeliggjøres i det dette spesielle solidaritetsfellesskapet, «communio», kommer til uttrykk i verden. I følge «communio-ekkesiologien» blir det å være kirke å gi uttrykk for et slikt solidaritetsfellesskap, og på den måten være et tegn på, og instrument for, verdens frelse<sup>257</sup>. I følge romersk katolsk lære er sakramentene, kirkens lære og de ekkesiologiske strukturer som knytter forbindelse mellom nåtidens kirke og apostelen Peter, avgjørende midler for å virkeliggjøre dette fellesskapet<sup>258</sup>. Men i tråd med liturgien vedtatt av Det andre Vatikankonsil vil «communion», også kunne komme til uttrykk i andre kirkesamfunn utenfor Den romersk-katolske kirke, men da kun i en delvis og ufullstendig form<sup>259</sup>. Begrepet kan også brukes i en mer overordnet betydning, jf. hvordan dette beskrives i en rapport utarbeidet av «the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches» (JWG) fra 1990<sup>260</sup>:

«In a broader sense a notion of communion can also be related to the whole of humanity. All human beings are created in the image of God and are thus called into communion with God. Because it is God's plan of salvation to reconcile broken humanity and to bring it to fulfilment in the kingdom of God»<sup>261</sup>.

Rapporten sitatet er hentet fra, er definert som «a study document», og er altså ikke en fortolkning som er vedtatt av Den romersk katolske kirke som offisiell lære. Men det kan se ut som det er i en slik utvidet betydning begrepet brukes i *Laudato Si'*, da det er fellesskapet mellom alle deler av skaperverket som tematiseres under overskriften «A universal communion». I tråd med den frelsesframstillingen som framheves i *Laudato Si'*, der frelsen beskrives som en kosmisk altomfattende frelse, beskrives også «communion» som noe som omfatter skaperverket i sin helhet, og ikke bare mennesker. Som jeg tidligere har vært inne på, ser man en tilsvarende utvidelse av hvordan solidaritetsbegrepet og brorskapsbegrepet blir brukt. Allerede i Pavens tale på Verdensdagen for fred i 1990 antydes det at «solidaritetsbåndet» omfatter alle levende skapninger. Også begrepet «brorskap» ble brukt om

---

<sup>257</sup> Westly 2011: 17

<sup>258</sup> Joint Working Group 1990: "The Church: Local and Universal", s.: 872

<sup>259</sup> Joint Working Group 1990: "The Church: Local and Universal", s. 869.

<sup>260</sup> Joint Working Group (JWG) er et økumenisk forum for dialog mellom Den romersk katolske kirke og Kirkenes verdensforbund. Gruppen beskriver sitt mandat på følgende måte: "The JWG is a consultative forum. It has no authority in itself but reports to its parent bodies -- the WCC assembly and central committee, and the PCPCU -- which approve policies and programmes [...]" (Joint Working Group: "Seventh report of the Joint Working Group". 1. desember 1998).

<sup>261</sup> Joint Working Group 1990: "The Church: Local and Universal", s. 864.

fellesskapet mellom alle levende vesener, men det ble da presisert at brorskapsbåndet mellom mennesker står i en særstilling<sup>262</sup>.

Bruken av begrepet «communion» framfor solidaritet eller brorskap, kan bidra til å formidle at fellesskapet innad i skaperverket angår vårt gudsforhold. Å bruke dette begrepet om fellesskapet i skaperverket som helhet kan bygge opp under budskapet om at alt henger sammen med alt. Begrepet kan også få fram at den fellesskapsfølelsen som omtales, er en dyptfølt overbevisning som ikke bare omhandler en fysisk avhengighet, men også har en åndelig dimensjon. Det å bruke et begrep som tradisjonelt er brukt i en religiøs kontekst om fellesskap med Gud og mellom troende, for nå å betegne et universelt fellesskap mellom alle levende vesener, kan bidra til at grensen mellom troende og ikke troende blir mindre klart tegnet opp.

Også metaforen «familie» har i likhet med solidaritetsbegrepet og brorskapsbegrepet tradisjonelt blitt brukt om båndet mellom alle mennesker, men her ser det ut til at også «familie» anvendes som en betegnelse på fellesskapet mellom alle levende vesener:

«The created things of this world are not free of ownership: “For they are yours, O Lord, who love the living” (*Wis* 11:26). This is the basis of our conviction that, as part of the universe, called into being by one Father, all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family, a sublime communion which fills us with a sacred, affectionate and humble respect» (89).

Som nevnt er det sentralt her å få fram at alle relasjoner påvirker hverandre. Likegyldighet overfor dyrs lidelser vil for eksempel kunne prege hvordan vi møter andre mennesker, ifølge pave Frans. Å erkjenne fellesskapsbåndet mellom mennesker beskrives som en forutsetning for å erkjenne fellesskapsbåndet som eksisterer innad i skaperverket som sådan:

«A sense of deep communion with the rest of nature cannot be real if our hearts lack tenderness, compassion and concern for our fellow human beings» (91).

Å misbruke dyr tas det klart avstand fra i dette kapittelet, og det står blant annet at: «every act of cruelty towards any creature is "contrary to human dignity"»<sup>263</sup> (92).

---

<sup>262</sup> For mer om dette, se side 77

At fellesskap og harmoni innad i skaperverket beskriver naturens sanne tilstand, kommer til uttrykk ved at det i en konstaterende setning erklæres følgende:

«Everything is related, and we human beings are united as brothers and sisters on a wonderful pilgrimage, woven together by the love God has for each of his creatures and which also unites us in fond affection with brother sun, sister moon, brother river and mother earth» (92).

På tross av at det i tidligere kapitler er gjort rede for all lidelsen som finnes i verden, beskriver Paven her virkeligheten som «a wonderful pilgrimage». På denne måten vil trolig Paven formidle at lidelsen og splittelsen i skaperverket er i strid med hvordan naturen var ment å være. Paven formidler også at det gode skaperverket Gud skapte ikke er fullstendig ødelagt. At død, lidelse og kamp for å overleve er trekk ved livsvilkårene i skaperverket som både dyr og mennesker er underlagt, er imidlertid noe som Paven her ikke lar komme til uttrykk. Nettopp underbetoningen av dette tar Edwards opp i sin artikkel om *Laudato Si'*. Han foreslår imidlertid at også det vonde og uforklarlige kunne bli omfattet av natursynet i encyklikaen, om pave Frans hadde i større grad framhevet det uforklarlige og sublime i den fellesskapsopplevelsen han beskriver i encyklikaen.

### *Common destination of goods*

Det sjette underkapittelet henviser til prinsippet fra den katolske sosiallæren: «Universal destination of goods» eller «Godenes allmennbestemmelse», som er den norske oversettelsen. Her henter altså Paven fram den katolske tradisjonens egen begrepsbruk, framfor å kun referere til menneskerettighetene. Ut i fra forestillingen om godenes allmennbestemmelse har katolsk sosiallære både forsvart privat eiendomsrett, samt argumentert for at naturressursene må fordeles rettferdig, da alle har den samme retten til å leve av naturen. Som nevnt har det skjedd en dreining i hvordan argumentasjonen for de fattiges rett til naturressursene kommer til uttrykk. Fra å vektlegge plikten til å hjelpe, og vise medlidenhet med fattige og nødlidende, preges rettferdsretorikken nå av det Hornsby-Smith omtaler som «the social justice paradigm». «The social justice paradigm» sikter til at det nå blir tatt til orde for forandring av

---

<sup>263</sup> Går man til kapittel III, avsnitt 130, blir det presisert at det å ta liv av dyr for å spise dem ikke regnes som «cruelty», så lenge det gjøres av nødvendighet: «human intervention on plants and animals is permissible when it pertains to the necessities of human life».

samfunnet, slik at de sosiale forholdene som er med å skape fattigdom, endres. Det er altså den strukturelle sosiale urettferdigheten i verden som kritiseres, og som sies å stå i strid med prinsippet om «godenes allmennbestemmelse»<sup>264</sup>.

Når prinsippet om «godenes allmennbestemmelse» hentes fram her i *Laudato Si'*, ser det ut til at prinsippet blir fortolket i tråd med «the social justice paradigm». Riktignok finner man ingen direkte systemkritikk i dette underkapittelet, men uttalelsene som siteres fra pave Johannes Paul II', om at den private eiendomsretten alltid må underordnes «the common use of goods», samt kritikken av overforbruk, og framhevingen av at Guds gaver ikke må forvaltes slik at bare noen få drar nytte av dem, kan leses i forlengelsen av kapitalismekritikken som kommer mer direkte til uttrykk i andre deler av encyklikaen. I dette underkapittelet fokuseres det først og fremst på å få fram hvor grunnleggende prinsippet om rettferdig fordeling er, og at den skjeve fordelingen av rikdommen i verden er i strid med guds plan for skaperverket.

For eksempel brukes betegnelsen «a golden rule of social conduct» om retten alle har til sin del av naturressursene. Ved å sammenlikne prinsippet om «godenes allmennbestemmelse» med «den gyldne regel» formidles både at prinsippet er helt grunnleggende i kristen tro, og at prinsippet formidler noe allment som alle mennesker kan erkjenne gjennom sin samvittighet.

Det urettmessige ved å forbruke en uforholdsmessig stor del av naturressursene beskrives som å frarøve fattige nasjoner og fremtidige generasjoner deres livsgrunnlag. Det antydes at et slikt overforbruk kan forstås som et brudd på budet om ikke å drepe, noe som dermed svært tydelig formidler at overforbruk fordømmes, og at det bryter med de mest grunnleggende moralske normer:

«That is why the New Zealand bishops asked what the commandment “Thou shall not kill” means when “twenty percent of the world’s population consumes resources at a rate that robs the poor nations and future generations of what they need to survive”» (95).

Helt eksplisitt er det altså det høye forbruket i den rike delen av verden som kritiseres i flere av disse uttalelsene, og ikke systemene som styrer betingelsene for den skjeve fordelingen av ressursene. Dermed framheves enkeltmenneskets ansvar.

---

<sup>264</sup> Se side 70 for mer om dette

Et vers fra Bergprekenen siteres også i dette kapitlet, der det uttrykkes at Guds nåde virker i skaperverket både overfor de gode og de onde:

«“he makes his sun rise on the evil and on the good” (Mt 5:45)». (94)

At dette bibelverset trekkes fram, signaliserer at encyklikaen forutsetter et natursyn der Guds nåde er virksom i *skaperverket*, og ikke bare gjennom frelsen. Utsagnet som etterfølger dette bibelverset i encyklikaen formidler at de etiske prinsippene, rettferdighet og nåde, både bør prege enkeltmenneskets handlinger og måten samfunnet organiseres på:

«“he makes his sun rise on the evil and on the good” (Mt 5:45). This has practical consequences, such as those pointed out by the bishops of Paraguay: “Every campesino has a natural right to possess a reasonable allotment of land where he can establish his home, work for subsistence of his family and a secure life. This right must be guaranteed so that its exercise is not illusory but real. That means that apart from the ownership of property, rural people must have access to means of technical education, credit, insurance, and markets”».

### *The gaze of Jesus*

Å få fram at Jesu budskap og den kristne frelseslære ikke bringer med seg et negativt syn på naturen står sentralt i det neste underkapitlet. Når f.eks. bibelteksten Mat 6:26 siteres, om fuglene under himmelen, som Gud gir føde på tross av at de verken sår eller høster, ser det ut til at Paven ønsker å få fram at Jesus formidler et natursyn der alle verdens skapninger tillegges verdi:

«Look at the birds of the air: they neither sow nor reap nor gather into barns, and yet your heavenly Father feeds them» (96).

Ved å ikke ta med siste setning i dette bibelverset, der Jesus retorisk spør sine disipler: «er ikke dere mere verd enn de?», nedtones det hierarkiske natursynet som impliseres i bibelteksten. Dermed formidler bibelverset et mer entydig budskap om at alle naturens skapninger er verdifulle i Guds øyne. Også andre bibeltekster der naturelementer spiller en sentral rolle i fortellingen, utlegges her som belegg for Jesu nære forhold til naturen. F.eks. trekkes fortellingen om Jesus som stiller stormen, fram. Ofte utlegges denne teksten som en

fortelling om Jesu makt og storhet, eller om hva det vil si å ha tillit til Gud; her brukes imidlertid bibelteksten som bilde på Jesu nære forbindelse til skaperverket:

«Jesus lived in full harmony with creation, and others were amazed: “What sort of man is this, that even the winds and the sea obey him?” (Mt 8:27). His appearance was not that of an ascetic set apart from the world, nor of an enemy to the pleasant things of life» (98).

Det understrekes også at Jesus var: «far removed from philosophies which despised the body, matter and the things of the world». Det innrømmes at enkelte kristne tenkere var influert av et dualistisk verdenssyn, men deres tenkning framstilles som en forvrengning av evangeliets budskap:

«Such unhealthy dualisms, nonetheless, left a mark on certain Christian thinkers in the course of history and disfigured the Gospel» (98).

Bildet av naturen som bok, hentes også fram her, og belegges med bibelfortellinger der Jesus formidler sitt budskap til disiplene ved å bruke naturelementer som bilder:

«He often stopped to contemplate the beauty sown by his Father, and invited his disciples to perceive a divine message in things: “Lift up your eyes, and see how the fields are already white for harvest” (Jn 4: 35)» (97).

Som nevnt ser det altså ut til at Paven her ønsker å signalisere at Jesu budskap formidler et positivt syn på naturen. Dette kan fortolkes som en måte å få fram at frelsertroen og skapertroen ikke står i noe motsetningsforhold til hverandre. Ved at det her framheves hvordan Jesus var integrert i skaperverket, at han var av kjøtt og blod, at han priste naturen for dens skjønnhet, at han levde som håndverker osv., gis det uttrykk for at den naturen Jesus levde og virket i, ikke står i noe motsetningsforhold til Jesus selv. Enda mer eksplisitt blir dette signalisert gjennom henvisningen til prologen i Johannesevangeliet. I denne prologen forbindes Guds skaperord (Logos), som virket ved skapelsen av verden, med inkarnasjonen av Jesus. Ved at inkarnasjonen beskrives som «ordet ble menneske», formidles det at både skaperverket og frelseshistorien er preget av den samme Logos, eller ordenen/verdensfornuften. Ved å trekke fram denne bibelteksten framheves det altså at Gud både virker gjennom, og har satt sitt preg på, naturens orden og historiens orden.

I tillegg til å framheve at naturen peker mot, og er preget av den samme ordenen som Jesus selv levendegjør, framheves det her at frelsen omfatter skaperverket i sin helhet. Dermed blir



det tydeliggjort at skaperverket ikke bare ansees som en skyggeverden som peker hen mot en ideenes verden mennesket en gang skal frigjøres til. Skaperverket blir i sin helhet nyskapt. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom følgende uttalelse:

«the destiny of all creation is bound up with the mystery of Christ, present from the beginning» (99).

En rekke bibeltekster siteres også, der frelsen sies å omfatte hele skaperverket:

«For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, making peace by the blood of his cross» (*Col* 1:19-20) (100).

Og:

«“God may be everything to every one” (*1 Cor* 15:28).» (100).

Å framstille frelsen som noe som omfatter skaperverket i sin helhet, gjør at frelseslæra kan framstå som relevant i miljødebatten. Om ikke bare gjenopprettelse av menneske-naturen, men også gjenopprettelse av ødelagt natur framheves som målet for tilværelsen, vil miljøengasjement mer opplagt bli forstått som ledd i å realisere Guds plan for skaperverket, og det å fremme miljøvern blir en måte mennesket kan samarbeide med Gud på om frelsen av verden. At det legges opp til en slik fortolking her, kan sitatet som gjengis fra pave Johannes Paul II, tyde på:

«By enduring the toil of work in union with Christ crucified for us, man in a way collaborates with the Son of God for the redemption of humanity» (98).

Her gis det nettopp uttrykk for at mennesket kan se på sitt arbeid i skaperverket som en måte å samarbeide med Gud på, om realiseringen av frelsen. Når miljøkrisa står som en tydelig overordnet kontekst for framstillingen, blir det nærliggende å forstå miljøengasjement som en type arbeid som fremmer frelsen. Riktig nok er det en antroposentrisk frelsesframstilling som kommer til uttrykk i dette sitatet, da frelsen her refereres til som «the redemption of humanity». Som jeg har vært inne på tidligere<sup>265</sup>, er dette karakteristisk for mange uttalelser om frelsen i paveuttalelsene før miljøkrisa sto som kontekst for framstillingen.

---

<sup>265</sup> Se analysen av talen til verdensdagen for fred i 1990, side 53f.

Når frelsen framstilles som noe som omfatter skaperverket i sin helhet, og arbeid for en bedre verden beskrives som å samarbeide med Gud om frelsen, kan det føre til at frelsen forstås som noe dennesidig. Det ser imidlertid ut til at Paven ønsker å presisere at frelsen fortsatt må forstås som noe transcendent, som ikke realiseres fullt ut før ved tidenes ende:

«The New Testament does not only tell us of the earthly Jesus and his tangible and loving relationship with the world. It also shows him risen and glorious, present throughout creation by his universal Lordship: “For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, making peace to the blood of his cross” (Col 1:19-20). This leads us to direct our gaze to the end of time, when the Son will deliver all things to the Father, so that “God may be everything to every one” (1 Cor 15:28). Thus, the creatures of this world no longer appear to us under merely natural guise because the risen One is mysteriously holding them to himself and directing them towards fullness as their end. The very flowers of the field and the birds which his human eyes contemplated and admired are now imbued with radiant presence» (100).

Her kommer det tydelig fram at den transcendenten frelsen også omfatter skaperverket og dets skapninger.

### **Kapittel III. The human roots of the ecological**

Hovedtematikken i dette kapittelet er å beskrive det som her omtales som «the technocratic paradigm». I kapittelet argumenteres det for at dette paradigmet må forstås som den bakenforliggende årsaken til miljøkrisa. Dette paradigmet sies å ligge til grunn for hvordan man i dagens samfunn forholder seg til omgivelsene rundt seg, hvilke idealer som er rådende, og hva som oppfattes som sant. Forurensning og naturødeleggelser beskrives, i likhet med fattigdom, urettferdighet og krig, som symptomer på problematiske sider ved denne virkelighetsoppfatningen. Det hevdes altså at det dypest sett er måten vi forstår virkeligheten rundt oss på, og vår egen rolle i den, som må endres. På denne måten gjør Paven sin egen

stemme relevant i miljødiskursen, og hindrer at hans manglende autoritet på naturvitenskap og teknologi-feltet skal svekke hans retoriske handlekraft<sup>266</sup>.

### *Technology: creativity and power*

Første underkapittel formidler hvordan den teknologiske utviklingen har ført med seg mange goder, men også stor makt. Det påpekes at vår makt over våre omgivelser har økt drastisk i løpet av kort tid, men at vår moral og ansvarsfølelse ikke har økt tilsvarende.

I kapitlets to første avsnitt framstår det som sentralt å få fram at teknologisk utvikling ikke i seg selv blir ansett som negativt. Dette kommer f.eks. til uttrykk gjennom uttalelsene:

«Technology has remedied countless evils which used to harm and limit human beings» (102).

Det gis også uttrykk for at vitenskap og teknologi ikke står i noe motsetningsforhold til kristendommens tradisjon og menneskebilde, blant annet gjennom å gjengi et sitat fra pave Johannes Paul II der vitenskap og teknologi beskrives som resultatet av menneskets «gudgitte gaver»:

«“science and technology are wonderful products of a God-given human creativity” [81]. The modification of nature for useful purposes has distinguished the human family from the beginning» (102).

Det gis også uttrykk for at teknologi og vitenskap kan bidra til å skape skjønnhet. Dermed modereres kontrasten som tidligere har blitt tegnet opp mellom naturens fargesprakende skjønnhet og den grå storbyen, ved at også skyskraperne og fly tillegges en estetisk verdi:

«It can also produce art and enable men and women immersed in the material world to "leap" into the world of beauty. Who can deny the beauty of an aircraft or a skyscraper?» (103).

De to siste avsnittene av dette underkapittelet omhandler hvordan den makten teknologien har gitt oss, ikke bare er et gode. Her nevnes hvordan atomkraft og bioteknologi kan misbrukes.

---

<sup>266</sup> Pave Frans har riktig nok en kjemi-utdanning, noe som kan bidra til å styrke hans autoritet til å ytre seg i miljøsaken, men jeg mener imidlertid at det ikke er Pavens autoritet som vitenskapsmann som legges til grunn for hans uttalelser om miljøsaken i encyklikaen.

Det trekkes også fram hvordan det i realiteten bare er en liten gruppe av menneskeheten som gjennom kunnskap, posisjoner og økonomiske midler besitter denne makten, og deres makt overfor resten av menneskeheten problematiseres. Forestillingen om at økt makt over omgivelsene gjennom teknologiske nyvinninger nødvendigvis skal forstås som fremskritt problematiseres.

Her siteres den tysk/italienske teologen Romano Guardini (1885-1968) en rekke ganger. Guardini var professor i religionsfilosofi ved flere tyske universitet på midten av 1900-tallet. Han skal ha vært en av de mest leste katolske teologene i første halvdel av 1900-tallet, og sies å ha spilt en viktig rolle i å foregripe og forberede flere aspekter ved det teologiske tankegodset som fikk gjennomslag under det andre vatikankonsil<sup>267</sup>. Både pave Benedikt XVI og pave Frans sies å ha blitt influert av Guardinis tenkning. Pave Frans begynte i 1980-årene på en doktorgrad om en av Guardinis tidlige bøker: «Contrasts», da han for en periode bodde i Tyskland. Den ble imidlertid aldri avsluttet. I *Laudato Si'* er det verket «Den nyere tids undergang» fra 1950 som siteres en rekke ganger. Det er mye av tankegodset fra denne boka, som reflekteres i encyklikaen og i dens framstilling av «the technocratic paradigm».

En sentral tematikk i «Den nyere tids undergang» er å problematisere det natursynet som Guardini hevder er i ferd med å vokse fram i sin egen samtid. Han problematiserer det bildet av naturen som teknologien og vitenskapen har bidratt til å fremme. Utviklingen innen vitenskap og teknologi har bidratt til at vi har utviklet en enorm makt til å omforme og utnytte våre omgivelser, påpeker Guardini. Han hevder menneskets makt over naturen nå er blitt så stor at naturen ikke oppfattes som noe «i seg selv» lengre<sup>268</sup>. På tross av at man også tidligere utnyttet naturens krefter, hevder Guardini at man da likevel i alt vesentlig lot naturen være som den var. Mennesket måtte tilpasse seg til naturen for å beherske den. Men i dag har man lært seg å transformere naturen i den grad at vi ikke lengre evner å oppleve konsekvensen av våre handlinger<sup>269</sup>. Guardini hevder vitenskapen har gjort at vårt forhold til naturen blir mindre umiddelbart. Naturen beskrives av vitenskapen gjennom tall og symboler som viser til trekk ved naturen som ofte ikke er tilgjengelig for vårt sanseapparat. Tidligere var menneskets eget sanseapparat vesentlig for å forme bildet av verden, påpeker Guardini, for da falt menneskets virkefelt sammen med dets opplevelsesfelt<sup>270</sup>. Men nå vet vi intellektuelt sett mye

---

<sup>267</sup> Krieg 2001: 180

<sup>268</sup> Guardini 1963: 43

<sup>269</sup> Guardini 1963: 52f

<sup>270</sup> Guardini 1963: 52

om naturen som vi ikke umiddelbart kan sanse. Dermed blir vårt forhold til naturen mer abstrakt. Naturen blir vanskeligere å forestille seg. Vi opplever heller ikke konkret konsekvensene av våre handlinger. Om våre handlinger ikke har konkret form, vil det bli vanskeligere å forholde seg til naturen. Naturen blir et innviklet konglomerat av relasjoner beskrevet gjennom matematiske tegn. Naturen oppleves dermed ikke følelsesmessig lengre, men primært som noe fremmed og uforståelig<sup>271</sup>.

Guardini beskriver sin egen samtid som et vendepunkt i historien. Makten over naturen har blitt så stor at naturen ikke lengre representerer en fare mennesket må lære seg å kontrollere. Faren vi står overfor nå, kommer fra kulturen, hevder Guardini. At mennesket har opparbeidet seg en enorm makt over naturen, krever at det tar ansvar for denne makten gjennom etisk ansvarlighet. Guardini mener imidlertid samtidens mennesker unndrar seg dette ansvaret. Da det ikke finnes en effektiv etikk for maktmisbruk, kan makten mennesket i dag besitter, føre til katastrofer av uoverskuelig omfang, hevder han<sup>272</sup>. Denne trusselen øker så lenge mennesket ikke slutter å strebe etter fremskritt gjennom å stadig øke sin makt over naturen<sup>273</sup>.

I sin samtid mener Guardini å se en svekkelse av tiltroen til at økt makt over naturen nødvendigvis vil øke *velferden* i samfunnet. Men *likevel* fortsetter mennesket å jobbe for fremskritt gjennom å øke sin makt over naturen<sup>274</sup>. Dette mener han bunner i at mange ser på det at mennesket stadig øker sin makt over naturen omtrent som en naturlov, som en nødvendighet som tvinger seg fram<sup>275</sup>. Men i dette ligger det en farlig ansvarsfraskrivelse, hevder han. Han er opptatt av at i det mennesket overtar makt over naturen, underlegges naturen menneskesfæren. I følge Guardini er det et trekk ved menneskesfæren at den ikke er bestemt av en tvingende orden, men bestemmes av menneskets frie valg. Mennesket innehar en frihet som må styres av samvittigheten, til forskjell fra naturen som er ordnet av Gud<sup>276</sup>. Guardini forutsetter altså at naturen, som enda ikke er underlagt menneskets makt, innehar en orden som er bestemt av Gud. Men ved at mennesket stadig øker sin makt, overtar mennesket ansvaret for å ordne naturen ved hjelp av sin samvittighet. Når mennesket fraskriver seg dette ansvaret, dels på grunn av at det ser på den teknologiske utviklingen som en naturlov som tvinger seg fram, og dels fordi det ikke evner å få grep om konsekvensene av sine handlinger,

---

<sup>271</sup> Guardini 1963 53f

<sup>272</sup> Guardini 1963: 67f

<sup>273</sup> Guardini 1963: 65

<sup>274</sup> Guardini 1963: 68

<sup>275</sup> Guardini 1963: 62

<sup>276</sup> Guardini 1963: 64

overlates makten til «kaoskreftene» i mennesket, som underbevisste impulser og behov<sup>277</sup>.

Guardini beskriver derfor sin egen samtid som en kritisk tid, der mennesket igjen står «ansikt til ansikt med kaoskrefter, uten å innse det selv<sup>278</sup>.

Flere trekk ved Guardinis beskrivelse av sin samtids natursyn ser ut til å hentes opp i *Laudato Si'*. Som nevnt problematiseres konsekvensene av menneskets enorme makt over naturen i første underkapittel av kapittel tre, og Guardinis problematisering av troen på framskritt gjennom økt makt hentes fram:

«There is a tendency to believe that every increase in power means “an increase of ‘progress’ itself” [...] The fact is that “contemporary man has not been trained to use power well”, [84] because our immense technological development has not been accompanied by a development in human responsibility, values and conscience»<sup>279</sup> (105).

Beskrivelsen av samtiden som en kritisk tid, på grunn av menneskets manglende evne til å ta på seg ansvaret som dets makt forutsetter, hentes også fram:

« It is possible that we do not grasp the gravity of the challenges now before us. “The risk is growing day by day that man will not use his power as he should”; in effect, “power is never considered in terms of the responsibility of choice which is inherent in freedom” since its “only norms are taken from alleged necessity, from either utility or security” [85]»<sup>280</sup> (105).

Her ser det ut til at encyklikaen refererer til det problemet som også Guardini framholder, om at når mennesket ser på det å øke sin makt over naturen som en *nødvendighet* som tvinger seg fram, og ikke som noe mennesket står fritt til å velge, unndras utviklingen fra å styres av menneskets samvittighet. At utviklingen dermed overlates til menneskets «kaos-krefter», uttrykkes i encyklikaen på følgende måte:

«Our freedom fades when it is handed over to the blind forces of the unconscious, of immediate needs, of self-interest, and of violence. In this sense, we stand naked and exposed in the face of our ever-increasing power, lacking the wherewithal to control it. We have

---

<sup>277</sup> Guardini 1963: 63

<sup>278</sup> Guardini 1963: 68

<sup>279</sup> Sitatet som er gjengitt i dette utdraget fra *Laudato Si'*, markert med note [84], er hentet fra Romano Guardinis bok *The End of the Modern World* fra 1998, side 82.

<sup>280</sup> Sitatet som er gjengitt i dette utdraget fra *Laudato Si'*, markert med note [85], er hentet fra Romano Guardinis bok *The End of the Modern World* fra 1998, side 83

certain superficial mechanisms, but we cannot claim to have a sound ethics, a culture and spirituality genuinely capable of setting limits and teaching clear-minded self-restraint» (105).

### *The globalization of the technocratic paradigm*

Temaet for det andre underkapittelet er hvordan det «teknokratiske paradigmet» preger samtidens mennesker og deres virkelighetsoppfatning på en rekke områder.

I første avsnitt kritiseres tendensen til at metodiske idealer fra teknologien i dag universaliseres som idealer for hvordan mennesket generelt forholder seg til sine omgivelser. Det framholdes at samfunnets idealiserte subjektposisjon er et subjekt som forholder seg til sine omgivelser ved hjelp av logikk og rasjonalitet og klargjorte metodiske prosedyrer, og på den måten evner å ta kontroll over, og transformere et ytre objekt. En slik tilnærming til omgivelsene kritiseres for å forutsette at subjektet står overfor en formløs masse det selv kan manipulere og transformere fritt. En slik tilnærming til naturen framstilles som noe nytt den teknologiske utviklingen har brakt med seg, og som skiller seg fra hvordan mennesket utnyttet og tilpasset seg naturen tidligere.

For å beskrive forskjellen mellom hvordan mennesker forholdt seg til sine omgivelser før, og hva som preger denne relasjonen nå, brukes bildene «vennskap» og «konfrontasjon»:

«Now, by contrast we are the ones to lay our hands on things, attempting to extract everything possible from them while frequently ignoring or forgetting the reality in front of us. Human beings and material objects no longer extend a friendly hand to one another; the relationship has become confrontational» (106).

Menneskets manglende evne til å forholde seg til naturen som noe som i seg selv innehar begrensninger, tas opp i encyklikaen gjennom å vise til hvordan ideen om konstant vekst er basert på en vrangforestilling om at naturens ressurser er uuttømmelige:

«This has made it easy to accept the idea of infinite or unlimited growth, which proves so attractive to economists, financiers and experts in technology. It is based on the lie that there is an infinite supply of the earth's goods» (106).

Videre utdypes kritikken av det teknokratiske paradigmet gjennom å framstille det som en form for reduksjonisme. Det hevdes at metodeidealene innenfor teknologi og vitenskap blir gjort til normer for hva som kan regnes som gyldig kunnskap i dagens samfunn. At denne kunnskapen og disse metodeidealene representerer noe nøytralt og objektivt, avvises. Tvert imot beskrives miljøkrise som et tegn på hvor ødeleggende denne reduksjonismen er:

«The effects of imposing this model on reality as a whole, human and social, are seen in the deterioration of the environment, but this is just one sign of a reductionism which affects every aspect of human and social life» (107).

Flere sitat fra Guardini gjengis, som gir uttrykk for at teknologiens målsetning først og fremst er makt over omgivelsene, framfor å fremme velferd for menneskeheten. Her anvendes flere metaforiske uttrykk som bidrar til at den teknologiske utviklingen fremstår som skremmende:

«Technology tends to absorb everything into its ironclad logic» (108).

Metaforen «ironclad logic» kan styrke bildet som tidligere er tegnet opp av det moderne industrisamfunnet som noe grått og fargeløst preget av metall og harde flater. Sitatet som gjengis fra Guardini om at teknologiens fremste mål er: «lordship over all», bygger ytterligere opp under framstillingen av teknologien som en trussel:

«Those who are surrounded with technology “know full well that it moves forward in the final analysis neither for profit nor for the well-being of the human race”, that “in the most radical sense of the term power is its motive – a lordship over all” [87]<sup>281</sup>» (108).

At det teknokratiske paradigmet former våre liv, utdypes gjennom å vise til hvordan også de økonomiske og politiske systemene er preget av dette paradigmet. Det trekkes fram hvordan teknologisk utvikling støttes opp om innenfor økonomien, da dette regnes som gunstig for veksten, uavhengig av hvilke reelle menneskelige konsekvenser denne utviklingen vil ha. Tiltroen til at teknologi og markedskrefter skal kunne løse alle miljø- og fattigdomsproblemer, framstilles som uttrykk for en manglende vilje til å ta inn over seg de faktiske konsekvensene av en profittstyrt samfunnstenkning:

«They are less concerned with certain economic theories which today scarcely anybody dares defend, than with their actual operation in the functioning of the economy [...] Their behavior

---

<sup>281</sup> Sitatet som er gjengitt i dette utdraget fra Laudato Si', markert med note [87], er hentet fra Romano Guardinis bok *The End of the Modern World* fra 1998, side 56



shows that for them maximizing profits is enough. Yet by itself the market cannot guarantee integral human development and social inclusion» (109).

Det formidles altså at økonomiske systemer som setter økonomisk vekst som det fremste målet for utviklingen, kan forstås som uttrykk for den reduksjonismen det teknokratiske paradigmet fremmer, der menneskelige hensyn og overordnede spørsmål om mål og mening utelukkes. Dette kommer også til uttrykk i siste setning. Da denne er skrevet i "vi-form" gis det uttrykk for at vi alle er preget av denne reduksjonismen:

«We fail to see the deepest roots of our present failures, which have to do with the direction, goals, meaning and social implications of technological and economic growth» (109).

Spesialiseringen og fragmenteringen av vitenskapen presenteres også som uttrykk for det teknokratiske paradigmet. Nødvendigheten av å også kunne se «hele bildet» for å løse de komplekse problemene vi står overfor, påpekes. De alvorlige konsekvensene av reduksjonismen og fragmenteringen av kunnskap blir tydelig kommunisert gjennom et dystert samtidsbilde:

«Life gradually becomes a surrender to situations conditioned by technology, itself viewed as the principal key to the meaning of existence. In the concrete situation confronting us, there are a number of symptoms which point to what is wrong such as environmental degradation, anxiety, a loss of the purpose of life and of community living» (110).

Fra denne dystre beskrivelsen av samtiden skiftes så fokus til å beskrive hvordan situasjonen kan snus, og det formidles et håp om at dette er mulig. Å formidle at vi faktisk kan snu utviklingen og tenkemåten det teknokratiske paradigmet legger opp til, markeres med et klart brudd i teksten. Bruddet innledes ved hjelp av adverbet «yet». Dernest følger et avsnitt spekket med rytmiske gjentakelser av fraser som bygger opp under hovedbudskapet om at «vi kan gjøre noe»:

«Yet we can once more broaden our vision. We have the freedom needed to limit and direct technology; we can put it at the service of another type of progress, one which is healthier, more human, more social, more integral» (112).

Det å bryte ut av det teknokratiske paradigmet beskrives som en frigjøringskamp. Den rytmiske gjentakende insisteringen på det er mulig å gjøre motstand, indikerer i seg selv at intensjonen her er å mane til motstandskamp. Bruken av uttrykket «generate resistance to the

assault of the technocratic paradigm»(111), som brukes om det å erstatte det teknokratiske paradigmet med et nytt tenkesett, gir likeledes assosiasjoner til et motstandskamp-scenario mot en undertrykkende makt. Når det vises til eksempler på at enkelte allerede i dag velger en alternativ livsstil og alternativ forretningsdrift for å begrense eget forbruk, beskrives dette som «Liberation from the dominant technocratic paradigm» (112). Motstanden mot det teknokratiske paradigmet beskrives også som å «reise seg opp» for å gjøre motstand:

«Will the promise last, in spite of everything, with all that is authentic rising up in stubborn resistance?» (112).

I avslutningen av dette underkapittelet brukes også begrepet «kulturrevolusjon» om endringen samfunnet trenger:

«All of this shows the urgent need for us to move forward in a bold cultural revolution» (114).

Det brukes også bilder av en mer poetisk karakter, der motstanden beskrives som «tåke som siver under en lukket dør», eller som «øyeblikk der kontemplasjon over det skjønne opphever reduksjonismen»:

«when the desire to create and contemplate beauty manages to overcome reductionism through a kind of salvation which occurs in beauty and in those who behold it. An authentic humanity, calling for a new synthesis, seems to dwell in the midst of our technological culture, almost unnoticed, like a mist seeping gently beneath a closed door» (112).

Denne billedbruken bygger opp under budskapet om at det vakre, mystiske og meningsfulle er relatert til denne motstandskampen, da nettopp disse aspektene ved tilværelsen ikke tillegges vekt ut i fra et rent teknokratisk paradigme.

I de ovenfor nevnte sitatene, ser man også at motstanden mot det teknokratiske paradigmet relateres til frelsen. Det er rimelig å anta at det retoriske spørsmålet «om løftet vil holde» sikter til løftet om en ny og bedre verden, og i uttalelsen om skjønnhetens evne til å oppheve reduksjonismen, beskrives dette som «en form for frelse». Igjen ser vi at begreper med et religiøst innhold brukes slik at de også kan leses som noe som omtaler det dennesidige og allmenne.

At motstanden mot det teknokratiske paradigmet innebærer å anerkjenne de aspekter ved tilværelsen som ikke nødvendigvis er umiddelbart tilgjengelige, men som er tilgjengelig

gjennom kontemplasjon, undring og ved å skru ned tempo, blir utdypet gjennom å framstille teknologisamfunnet som overflatisk og som i konstant endring:

«the accumulation of constant novelties exalts a superficiality which pulls us in one direction. It becomes difficult to pause and recover depth in life. If architecture reflects the spirit of an age, our megastructures and drab apartment blocks express the spirit of globalized technology, where a constant flood of new products coexist with a tedious monotony. Let us refuse to resign ourselves to this, and continue to wonder about the purpose and meaning of everything» (113).

### *The crisis and effects of modern anthropocentrism*

Det tredje og siste underkapittelet av kapittel tre er på fem og en halv side og er delt opp i fire mindre seksjoner. Tematikken i dette kapittelet er hvordan det menneskebildet som er utbredt i dag fører med seg alvorlige konsekvenser for kultur og samfunn.

Første del tar utgangspunkt i tematikken fra forrige underkapittel, om hvordan det teknokratiske virkelighetsbildet beskriver verden som ribbet for mening og sakralitet. Det som nå framheves, er at mennesket, ut i fra et sånt virkelighetsbilde, ikke klarer å finne sin rette plass i verden. Igjen siteres Romano Guardinis «The End of the Modern World»:

«“the technological mind sees nature as an insensate order, as a cold body of facts, as a mere `given´, as an object of utility, as raw material to be hammered into useful shape; it views the cosmos similarly as a mere `space´ into which objects can be thrown with complete indifference”. [92] The intrinsic dignity of the world is thus compromised. When human beings fail to find their true place in this world, they misunderstand themselves and end up acting against themselves» (115).

Begrepet «insensate order» skal trolig sikte til et natursyn som anser naturen for å være styrt av ubarmhjertige lover uten noen dypere mening. En slik forståelse av naturens orden skiller her fra den ordenen det siktes til i neste avsnitt, der det står at mennesket må respektere: «the natural and moral structure with which he has been endowed». Her er det trolig naturens orden forstått som «naturlig lov», det siktes til.

Som jeg gjorde rede for i analysen av Pavens tale på verdensdagen for fred i 1990, var «ordens-begrepet» sentralt i denne talen. Fokus da, var blant annet på å få fram at «den naturlige lov» er noe som angår naturen, og kommer til uttrykk i naturen, og som også naturvitenskapen vitner om. I *Laudato Si'* ser det imidlertid ut til at det blir viktig å markere at den ordenen naturvitenskapen vitner om, ikke må mistolkes som «hele bildet», og som grunnlaget for «den naturlige lov». Her er det opplevelsen av naturen som skjønn, mysteriøs og meningsfull at den naturlige lov finner næring, og ikke i opplevelsen av naturen som ordnet. Denne tendensen underbygges også av at det, som jeg tidligere har vært inne på, nå fremstår som mer sentralt for Paven å få fram hvor kompleks og vakker naturen er, framfor å framheve dens ordnethet.

I fortsettelsen tematiseres det hvordan mennesket har misforstått sin posisjon på flere ulike måter, og hvor ødeleggende dette er. Dels problematiseres tendensen til at mennesket ser på seg selv som løsrevet fra naturen, og som fri til å herske over den ut i fra eget forgodtbefinnende. Dette var også et sentralt tema i 1990, men i *Laudato Si'* gis det klart uttrykk for at kristen tradisjon kan ha bidratt til å fremme en slik holdning. Kritikken av samtidens menneskebilde kommer dermed til uttrykk, samtidig som Paven signaliserer en ydmyk holdning til sitt publikum:

«An inadequate presentation of Christian anthropology gave rise to a wrong understanding of the relationship between human beings and the world» (116).

På samme måte som tidligere, gis det uttrykk for at også naturen er en moralsk relevant part å ta hensyn til, og dette uttrykkes gjennom bruken av det retoriske grepet besjeling:

«When we fail to acknowledge as part of reality the worth of a poor person, a human embryo, a person with disabilities – to offer just a few examples – it becomes difficult to hear the cry of nature itself» (117).

Naturen framstilles også som en handlende aktør, ved at miljøkrise beskrives som «naturens opprør»:

«“instead of carrying out his role as a cooperator with God in the work of creation, man sets himself up in place of God and thus ends up provoking a rebellion on the part of nature”. [95]» (117).

Som jeg trakk fram i analysen av Pavens tale på verdensdagen for fred i 1990, viser forskning på reaksjoner etter naturkatastrofer, at det nettopp er en tendens til at naturen beskrives som en handlende part ved nyere naturkatastrofer. Dermed tegnes skillet mellom naturlig og moralsk ondskap mindre skarpt enn tidligere. Denne tendensen ser man altså også komme til uttrykk i flere av pave-uttalelsene om miljøkrisa.

I tillegg til å problematisere tendensen til at mennesket ser på seg selv som løsrevet fra naturen, og som det eneste vesenet som innehar egenverd, problematiseres også den motsatte tendensen ved samtidens menneskebilde, at mennesket ser på seg selv som fullstendig likestilt med naturen, og ikke anerkjenner menneskets særegne egenskaper:

«When the human person is considered as simply one being among others, the product of chance or physical determinism, then «our overall sense of responsibility wanes» (118).

Et slikt virkelighetsbilde omtales her som «biocentrism», og sies å være like problematisk som «a misguided anthropocentrism». På tross av at det fremstår som sentralt i encyklikaen å formidle at naturen innehar egenverdi, ser det altså ut som det er et poeng for Paven å markere en avstand til en biosentrisk etikk. Kan hende ønsker Paven med dette å markere en nærhet til tradisjonen, samt å profilere kristen miljøetikk som en «gylden middelvei» mellom to «ekstreme» perspektiv. At de motsetningsfulle aspektene ved samtidens menneskebilde omtales som schizofreni, underbygger ytterligere bildet av dagens feilslåtte menneskesyn som ekstreme, avvikende standpunkt. At menneskesynet omtales som en sykdom, harmonerer med at det i neste avsnitt påpekes et behov for helbredelse:

«If the present ecological crisis is one small sign of the ethical, cultural and spiritual crisis of modernity, we cannot presume to heal our relationship with nature and the environment without healing all fundamental human relationships» (119).

Som det framgår av sitatet, framstilles miljøkrisa her som kun et *lite* tegn på en mer grunnleggende krise. Denne grunnleggende krisen sies å omhandle alle menneskets relasjoner, og her trekkes både de mellommenneskelige relasjonene fram, samt menneskets relasjon til Gud. Denne tilnærmingen til miljøkrisa, der miljøkrisa beskrives som bare et *symptom* på et mer grunnleggende problem, går igjen mange steder i encyklikaen. Ved at miljøkrisa her omtales som et «lite» tegn, kommer det spesielt klart til uttrykk at ambisjonen og budskapet som formidles i *Laudato Si'* angår langt mer enn miljøkrisa. Miljøsakene framstår som en aktuell kontekst og innfallsvinkel som Paven knytter an til for å få formidlet

et overordnet budskap av mer dyptveiende betydning. Denne innfallsvinkelen finner vi igjen i mange av de pavelige uttalelsene om miljøsakene. Spesielt tydelig ser man at denne innfallsvinkelen anvendes i encyklikaen *Centesimus Annus* fra 1991. Der er det bare en knapp side som direkte omhandler miljøsakene. Her problematiseres menneskets misbruk av naturen, dets selvopphøyelse, og dets manglende evne til å se og respektere naturens orden<sup>282</sup>. Men i forlengelsen av dette tilføyes det at selv om miljøødeleggelsene er alvorlige, er ødeleggelsen av «the human environment» enda mer alvorlig:

«In addition to the irrational destruction of the natural environment, we must also mention the more serious destruction of the human environment, something which is by no means receiving the attention it deserves. Although people are rightly worried – though much less than they should be – about preserving the natural habitats of the various animal species threatened with extinction, because they realize that each of these species makes its particular contribution to the balance of nature in general, too little effort is made to *safeguard the moral conditions for an authentic “human ecology”*»<sup>283</sup>.

Begrepet «human ecology» brukes her som et begrep som rommer alle rammene rundt menneskets liv, alt fra byplanlegging til teknologiutvikling og kapitalismekritikk trekkes fram. Spesielt blir betydningen av familien og familiestrukturer framhevet. Kort sagt ser det ut til at begrepet «human ecology» rommer hele det feltet den katolske sosiallæra omfatter. Som det formuleres i *Centesimus Annus*, er det en livsførsel «in accordance with the truth», som fremmer «authentic human growth», som skal skilles fra en livsførsel som fremmer «syndige strukturer», som representerer «the so-called culture of death»<sup>284</sup>. I *Centesimus Annus* er altså miljøsakene et underordnet aspekt av sosiallæra, og kan relateres til kampen mellom en livsfremmende kultur og en kultur i pakt med døds- og destruksjonsfremmende krefter. På tilsvarende måte relateres miljøsakene til denne altomfattende tematikken i *Laudato Si'*.

Når miljøsakene omtales som et «lite» tegn på samfunnets etiske, kulturelle og spirituelle krise det i avsnitt 19 av *Laudato Si'*, framstår miljøsakene, liksom i *Centesimus Annus*, som kun et underordnet aspekt av den grunnleggende krisen. Men til forskjell fra i *Centesimus Annus*, er miljøsakene i *Laudato Si'* likevel for første gang presentert som hovedtematikken for hele encyklikaen, på tross av at store deler av encyklikaen omhandler de samme spørsmålene og

---

<sup>282</sup> Flere av disse uttalelsene siteres i gjeldende underkapittel av *Laudato Si'*.

<sup>283</sup> Johannes Paul II: *Encyclical Letter Centesimus Annus I. May 1991* (38)

<sup>284</sup> Johannes Paul II : *Encyclical Letter Centesimus Annus I. May 1991* (38 - 39)

temaene som tidligere encyklikaer. Dette signaliserer for det første at miljøsakene anerkjennes som betydningsfull og sentral, men det kan også få betydning for hvordan de øvrige temaene framstilles. I og med at miljøsakene fordrer tett dialog med naturvitenskapelige fagfelt, kan dette ha bidratt til at det bildet av naturen som tegnes i encyklikaen fremstår som mer vitenskapelig informert enn tidligere. En følge av dette, er at ordensaspektet er noe mindre i fokus som tegn på naturens forbindelse med skaperen. At ikke bare de ordnede aspektene ved naturen viser hen til Gud, men også de komplekse og mysteriøse, kunne ha lagt til rette for en større åpenhet for kompleksiteten i de sosiale strukturene. Dette ser imidlertid *ikke* ut til å reflekteres i *Laudato Si'*. For eksempel framheves det at kjønnsforskjellene mellom mann og kvinne respekteres:

«Learning to accept our body, to care for it and to respect its fullest meaning, is an essential element of any genuine human ecology. Also, valuing one's own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different. In this way we can joyfully accept the specific gifts of another man or woman, the work of God the Creator, and find mutual enrichment. It is not a healthy attitude which would seek "to cancel out sexual difference because it no longer knows how to confront it" [121]» (155).

Familiestrukturer omtales i både *Centesimus Annus* og i *Laudato Si'* som grunn-strukturen innenfor samfunnet, og i *Centesimus Annus*, blir det også presisert at «familie» innebærer ekteskap mellom kvinne og mann:

«The first and fundamental structure for "human ecology" is the family [...] here we mean *the family founded on marriage*, in which the mutual gift of self by husband and wife creates an environment in which children can be born and develop their potentialities»<sup>285</sup>.

I *Laudato Si'* presiseres det imidlertid ikke hva begrepet «familie» sikter til, men også her omtales familien som «the basic cell of society», og som motsatsen til «the culture of death»:

«In the face of the so-called culture of death, the family is the heart of the culture of life» (fra sluttkapittelet av *Laudato Si'*, avsnitt 213).

I uttalelsene om viktigheten av å respektere kjønnsulikhetene, refereres det (note 121 i sitatet ovenfor) til en uttalelse av pave Frans fra 15. april 2015 kalt «The family. Male and female»,

---

<sup>285</sup> Johannes Paul II: *Encyclical Letter Centesimus Annus*, 1. May 1991 (39)

som nettopp omhandler viktigheten av å fastholde ekteskapet som en forening mellom mann og kvinne. I forhold til synet på kjønn og familiestrukturer ser det altså ut til at pave Frans i *Laudato Si'* viderefører standpunktene som tradisjonelt kommer til uttrykk i paveuttalelsene.

I *Laudato Si'* blir altså den manglende anerkjennelsen av kjønnsulikhetene nevnt som ett av mange tegn på den grunnleggende krisen menneskeheten befinner seg i i dag. Men alle disse tegnene beskrives som symptom på noe mer grunnleggende. Og dette grunnleggende har å gjøre med måten vi *møter* andre på. Mennesket beskrives som et relasjonelt vesen som nettopp i møtet med den andre, og i anerkjennelsen av den andres menneskeverd, fullbyrder sin bestemmelse som menneske:

«Our openness to others, each of whom is a «thou» capable of knowing, loving and entering into dialogue, remains the source of our nobility as human person» (119).

Måten Paven beskriver mennesket på som relasjonelt og avhengig av andre, får tydelig kommunisert at dette ikke bare dreier seg om en fysisk avhengighet som er knyttet til vårt eget overlevelsesinstinkt, men har å gjøre med vår evne til å inngå i personlige følelsesmessige relasjoner til hverandre. Å evne å møte andre, og se dem som likeverdige mennesker, beskrives altså som noe grunnleggende, og som en forutsetning for at samtidens kriser skal kunne løses.

Det mellommenneskelige møtet tillegges altså her en spesiell betydning, også for vår relasjon til naturen. At mennesket har en overordnet stilling i skaperverket, fastholdes også:

«Christian thought sees human beings as possessing a particular dignity above other creatures» (119).

Men på tross av at det er det mellommenneskelige møtet som framheves, mener jeg noe av det sentrale budskapet som formidles i denne encyklikaen, er at menneskets forhold til naturen *også* må forstås som en personlig relasjon. Kritikken av det teknokratiske paradigmet innebærer nettopp en kritikk av at man ser på naturen som et objekt som best beskrives ved hjelp av eksakte måleenheter, og som et råstoff man står fritt til å utnytte og omforme. I encyklikaen formidles det imidlertid at våre personlige erfaringer med naturen, og opplevelsen av dens farger, lukter og dens skjønnhet, er vesentlige aspekter ved naturen og vår relasjon til den, som det er farlig å se bort i fra. Bruken av familiemetaforen for å beskrive vårt forhold til naturen, formidler tydelig at det er den personlige relasjonen som settes som ideal for hvordan vi bør forholde oss til naturen, og miljøkrisa beskrives som et symptom på



vår manglende evne til å etterleve dette idealet. Når menneskets særstilling her framheves, og menneskets menneskelighet knyttes til den mellommenneskelige relasjonen, henger dette trolig sammen med at det skal formidles at den virkelige alvorlige trusselen inntreffer idet vi heller ikke forholder oss til våre medmennesker som subjekter, men bare som upersonlige objekter vi kan utnytte etter våre egne interesser. Å forholde seg til sine medmennesker som subjekter beskrives dermed som en forutsetning for at vårt forhold til naturen kan repareres.

Å etterleve vår bestemmelse som relasjonelle vesener, både vis a vis naturen og vis a vis våre medmennesker, framheves altså som avgjørende i møtet med miljøkrisa. Men til grunn for alle relasjonene mennesket inngår i, beskrives gudsrelasjonen som den mest grunnleggende:

«A correct relationship with the created world demands that we not weaken this social dimension of openness to others, much less the transcendent dimension of our openness to the “Thou” of God» (119).

Ved å her framheve gudsrelasjonen som den mest grunnleggende av alle relasjoner, knytter pave Frans en forbindelse mellom den grunnleggende krisen i dagens samfunn, som både miljøkrise og fattigdom er relatert til, og manglende skapertro. Dermed legger Paven altså til rette for at det er mulig å lese kritikken mot forbrukersamfunnet som en kritikk mot det *sekulariserte* samfunnet. Men da kritikken av forbrukersamfunnet først og fremst rettes mot egosentrismen i samfunnet, er det også mulig å lese hans samfunnskritikk som primært rettet mot nettopp det manglende fokuset på etikk i de rådende samfunnsmodellene i samfunnet.

På tilsvarende måte er også hans kritikk av den sekulære miljøbevegelsen tvetydig:

Our relationship with the environment can never be isolated from our relationship with others and with God. Otherwise, it would be nothing more than romantic individualism dressed up in ecological garb, locking us in into a stifling immanence» (119).

Siste setning kan forstås som en profilering av kirkelig miljøengasjement som noe dypsindig og forpliktende til forskjell fra en overflatisk «grønn» identitetsbygging. Uttrykket: «dressed up in ecological garb» tegner et bilde av hvordan miljøengasjement også kan ta form av «å kle seg ut» eller skaffe seg et image, uten at engasjementet strekker seg ut over egeninteressen. Her relateres begrepet «immanence» til den overflatiske formen for miljøengasjement, mens den forpliktende formen relateres til begrepet «transcendent». Det er mulig å forstå dette som en måte å tegne et skille mellom sekulært versus religiøst motivert miljøengasjement. Men i og med at det først og fremst fokuseres på kontrasten mellom miljøvern som egosentrisk

imagebygging, og et ektefølt engasjement som strekker seg ut over egeninteressen, legges det også til rette for at det også er mulig å fortolke begrepet «transcendent», som en henvisning til alle former for ektefølt forpliktende miljøengasjementet, og at et slikt engasjement for andre altså i seg selv framstilles som oppbrudd fra «a stifling immanence».

### *Practical relativism*

I det neste lille underkapittelet kalt «Practical relativism» tematiseres forholdet mellom gudsrelasjonen og det å være styrt av egeninteressen mer utførlig. Det som først og fremst problematiseres er mangelen i dagens samfunn på noe fast og forpliktende som mennesket kan orientere sitt liv ut i fra. Det tegnes her et bilde av dagens samfunn som en gudløs nytelseskultur der ingen objektive sannheter og universelle prinsipper fastholdes, slik at den eneste verdien som gjenstår, er den umiddelbare egeninteressen:

«When human beings place themselves at the center, they give absolute priority to immediate convenience and all else becomes relative. Hence we should not be surprised to find, in conjunction with the omnipresent technocratic paradigm and the cult of unlimited human power, the rise of a relativism which sees everything as irrelevant unless it serves one's own immediate interests» (122).

Bruken av begrepet «cult» gir igjen assosiasjoner til at det som omtales, angår vår gudsrelasjon. Men det formidles heller ikke her direkte at det er det *sekulære* samfunn i seg selv som er problemet. Det er dyrkingen av egeninteressen, og mangelen på håndfaste prinsipper å tuftes på, som framstilles som opphavet til all utbyttingen av medmennesker og natur. Egoisme og relativisme stilles altså i kontrast til fastholdelsen av «objektive sannheter og faste prinsipper»:

«In the absence of objective truths or sound principles other than the satisfaction of our own desires and immediate needs, what limits can be placed on human trafficking, organized crime, the drug trade, commerce in blood diamonds and the fur of endangered species?» (123).

Uttalelsen om at «practical relativism typical of our age is “even more dangerous than doctrinal relativism” [99]» (122) indikerer også at det å ha noe å tro på vurderes som viktigere

enn rett lære og religiøs tilhørighet. Hensikten med å ikke kritisere sekularismen direkte, kan være et ønske om å formidle åpenhet overfor publikum med en annen identitet enn romersk-katolsk, slik at ikke disse opplever budskapet som en kritikk av deres identitet. Da det har blitt klart kommunisert at encyklikaen er rettet mot et universelt publikum, kan denne varsomheten med å kritisere det sekulære, forstås som en ivaretagelse av denne intensjonen.

At dagens samfunn kan forstås som en kaos-tilstand blir tydelig kommunisert i dette underkapittelet, blant annet gjennom begrepet «disorder». «Disorder» og «relativism» brukes om hverandre for å betegne en kultur uten noen faste etiske prinsipper:

«The culture of relativism is the same disorder which drives one person to take advantage of another, to treat others as mere objects, imposing forced labor on them or enslaving them to pay their debts».

[...]

«This same “use and throw away” logic generates so much waste, because of the disordered desire to consume more than what is really necessary» (123).

Begrepet «uorden» brukes for å betegne umoralen i samfunnet. Ordensbegrepet brukes altså i tråd med tradisjonen, om en moralsk orden – den naturlige lov, og viser ikke her samtidig til lovmessigheten i naturen.

### *The need to protect employment*

Fra primært å problematisere det rådende menneskebildet i dagens samfunn, skiftes nå tonen gjennom å tegne et konstruktivt bilde av hvordan mennesket bør forstå sin rolle i natur og samfunn. Begrepet «integral ecology», som ble introdusert i innledningskapittelet, hentes opp igjen, og det følgende kapittelet omhandler hvordan et menneskesyn tuftet på kristen tradisjon og tenkning kan ligge til grunn for et økologisk orientert helhetssyn.

Det tas utgangspunkt i skapelsesfortellingens bud om at mennesket både skal dyrke og passe hagen, for å formidle hvordan mennesket må finne en balanse mellom å arbeide, omskape og utnytte skaperverket på den ene siden, og ta vare på, beundre, og kontemplere over naturen på den andre siden. Disse ulike aspektene ved menneskets forhold til naturen knyttes til ulike

tradisjoner innenfor kristen tradisjon. Frans av Assisi nevnes som representant for en tradisjon som vektla ærefrykt og kontemplasjon over naturens storhet, mens vektleggingen av arbeidets betydning og mening knyttes til Charles de Foucauld og hans tilhengere. Klostertradisjonen etter Benedikt fra Nursia trekkes også fram som en tradisjon som forfekter en balanse mellom bønn, spirituell fordypning og manuelt arbeid. Vektleggingen av at også åndelig vekst oppnås gjennom arbeid, beskrives som «revolusjonært», og en slik forståelse av arbeidets betydning sies å kunne være konstruktiv i møte med miljøkrise. Det gis uttrykk for viktigheten av å holde sammen disse to perspektivene i dag, slik at arbeidet utformes ut fra målsetningen om å skulle bidra til personlig, moralsk og åndelig vekst. Det oppfordres også til en økonomisk politikk som legger til rette for at flest mulig kommer i arbeid, og småskala jordbruksvirksomhet holdes fram som forbilledlig:

«In order to continue providing employment, it is imperative to promote an economy which favours productive diversity and business creativity. For example, there is a great variety of small-scale food production systems which feed the greater part of the world's peoples, using a modest amount of land and producing less waste, be it in small agricultural parcels, on orchards and gardens, hunting and wild harvesting or local fishing. [...] Civil authorities have the right and duty to adopt clear and firm measures in support of small producers and differentiated production» (129).

Som det framgår av sitatet ovenfor, bærer tonen i encyklikaen her preg av å konkretisere de overordnede prinsippene og bildene til praktiske tiltak og strategier. Denne innfallsvinkelen fortsetter i det siste underkapittelet i dette kapitlet kalt «New biological technologies».

### *New biological technologies*

Hovedtematikken i dette underkapittelet er genmanipulasjon, og viktigheten av at genmanipulasjon alltid styres etter gjennomtenkte etiske normer og målsetninger. Liksom tidligere understrekes det at inngrep i, og manipulasjon av, naturen i seg selv ikke er galt, men at naturens integritet må respekteres, og at inngrep bare er legitime når de gjøres av nødvendighet og for å tjene fellesskapet. Det understrekes at konsekvenser, målsetninger og risiko alltid må vurderes nøye, og at man ikke må undervurdere hvordan dyrking av

genmanipulerte sorter både kan ødelegge de komplekse nettverkene i naturens økosystemer og fortrenge små-skala bønder fra markedet.

Begrepsparet som ble introdusert i kapittel én, mellom naturens *sakte* utvikling, og de *raske* forandringene som menneskelig inngripen forårsaker, hentes her fram igjen for å skille de genetiske forandringene som oppstår naturlig, fra menneskelig genmanipulasjon.

#### **Kapittel IV: Integral ecology**

Fokuset i dette kapitlet er å framheve behovet for en helhetlig tilnærming til miljøsaken. Pave Frans bruker også begrepet «visjon» gjennomgående i dette kapitlet for å betegne helhetsbildet, som er nødvendig for å hindre fragmenterte tilnærminger. Nødvendigheten av en slik helhetlig tilnærming til miljøsaken begrunnes ved å vise til de intrikate relasjonene innad i naturens økosystemer. Dette brukes som argument for at også samfunn og kultur er komplekse systemer der ulike felt påvirker hverandre, og derfor må sees i sammenheng:

«Time and space are not independent of one another, and not even atoms or subatomic particles can be considered in isolation. Just as the different aspects of the planet – physical, chemical and biological – are interrelated, so too living species are part of a network which we will never fully explore and understand. A good part of our genetic code is shared by many living beings. It follows that the fragmentation of knowledge and the isolation of bits of information can actually become a form of ignorance, unless they are integrated into a broader vision of reality» (138).

Som sitatet illustrerer, blir bildet av naturen som mysteriøs og utenfor vår fatteevne framhevet også her. Det vises også til kompleksiteten og den gjensidige avhengigheten i naturen for å formidle at vi alle er overgitt til en rekke faktorer utenfor oss selv, og at naturen således er noe mer enn et råstoff vi har makt og råderett over:

«Each organism, as a creature of God, is good and admirable in itself; the same is true of the harmonious ensemble of organisms existing in a defined space and functioning as a system. Although we are often not aware of it, we depend on these larger systems for our own existence [...] Once they become conscious of this, many people realize that we live and act

on the basis of a reality which has previously been given to us, which precedes our existence and our abilities».(140)

Når samspillet mellom organismene i naturen beskrives som «the harmonious ensemble of organisms», blir det tydelig formidlet at prosessene i naturen ansees som vakre og ideelle, ikke brutale mekanismer basert på den sterkeste rett.

### *Cultural ecology*

I underkapittelet «Cultural ecology» legges det vekt på å formidle at en økologisk samfunnsform også innebærer å ta vare på lokale kulturer og deres identitet. Den globaliserte økonomien sies å utjevne lokale kulturforskjeller, mens for å oppnå en økologisk samfunnsform må det lyttes til både relevant teknologisk og vitenskapelig kunnskap og kulturarv. Dette formidles ved å omtale de to kunnskapsfeltene som ulike språk:

«Ecology, then, also involves protecting the cultural treasures of humanity in the broadest sense. More specifically, it calls for greater attention to local cultures when studying environmental problems, favouring a dialogue between scientific-technical language and the language of the people» (143).

Å formidle viktigheten av å ta vare på lokale kulturer gjøres ved å sammenlikne en truet kultur med en truet dyre-art. Bildet bidrar til å formidle at mennesket er en del av naturen, og at ikke dyr og mennesker må behandles ut i fra isolerte kunnskapsområder:

«The disappearance of a culture can be just as serious, or even more serious, than the disappearance of a species of plant or animal. The imposition of a dominant lifestyle linked to a single form of production can be just as harmful as the altering of ecosystems» (145).

### *Ecology of daily life*

I dette underkapittelet drøftes nærmiljøets betydning. Det trekkes fram at kaotiske, bråkete og stygge omgivelser kan fostre kriminalitet og vold og stå i veien for gode liv. Men det framheves samtidig at mennesket kan transformere et negativt miljø ved hjelp av samhold,

solidaritet og kjærlighet. Det brukes flere begrep fra en religiøs kontekst for å sette ord på denne transformasjonen som kjærlighet og samhold kan skape. For eksempel sies det at samhold kan forandre et sted fra å være «et helvete på jord» til et sted der det leves verdige liv:

«In this way, any place can turn from being a hell on earth into the setting for a dignified life» (148).

Transformasjonen beskrives også som en form for frelse:

«Nonetheless, I wish to insist that love always proves more powerful. Many people in these conditions are able to weave bonds of belonging and togetherness which convert overcrowding into an experience of community in which the walls of the ego are torn down and the barriers of selfishness overcome. This experience of a communitarian salvation often generates creative ideas for the improvement of a building or a neighbourhood» (149).

Viktigheten av å sikre en opplevelse av tilhørighet framheves, og her brukes begrepet «feeling at home» for å betegne denne tilhørighetsfølelsen. Å verne områder mot konstant forandring, trekkes fram som en måte å skape en slik tilhørighetsfølelse på:

«For this same reason, in both urban and rural settings, it is helpful to set aside some places which can be preserved and protected from constant changes brought by human intervention» (151).

I siste avsnitt av kapittelet settes det fokus på menneskets forhold til sin egen kropp. Som jeg har kommentert tidligere er det her det ordnede som framstilles som uttrykk for naturloven. Anerkjennelsen av kjønnsulikheten er nemlig det som her trekkes fram som uttrykk for at vi aksepterer at vi ikke er herre over egen kropp:

«The acceptance of our bodies as God's gift is vital for welcoming and accepting the entire world as a gift [...] Also, valuing one's own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different» (155).

At vår kroppslighet tematiseres kan også fortolkes som en måte å presisere at kristendommen ikke skal oppfattes som kroppsfientlig.

### *The principle of the common good*

I dette underkapittelet settes det fokus på sosial rettferdighet som forutsetning for, og del av en helhetlig økologisk samfunnsform. Prinsippet om «common good» framheves, og beskrives som et underliggende og sentralt prinsipp for hele sosialetikken. Prinsippet sies å hvile på respekt for enkeltmennesket og dets grunnleggende rettigheter. At statlige inngrep og reguleringer er nødvendig for å sikre «det felles gode», antydes idet det understrekes at «distributive justice» er nødvendig. Staten tillegges også et særegent ansvar ved siden av samfunnet som sådan, for å forsvare og fremme «det felles gode».

Innflytelsen fra frigjøringssteologien kommer til uttrykk gjennom ordbruken som anvendes for å løfte fram de fattiges perspektiv:

«the principle of the common good immediately becomes, logically and inevitably, a summons to solidarity and a preferential option for the poorest of our brothers and sisters» (158).

### *Justice between the generations*

I dette underkapittelet understrekes ansvaret vi har overfor kommende generasjoner. Det slås altså fast at målsetningen om å forvalte samfunnets ressurser til det *felles gode*, innebærer at kommende generasjoner tenkes inn i dette fellesskapet. Et slikt fellesskap på tvers av generasjoner betegnes med begrepet: «intergenerational solidarity».

At miljøraken angår vårt virkelighetsbilde, framheves også her. Det påpekes at spørsmålet om hvordan vi vil overlate jorda til kommende generasjoner, henger sammen med spørsmålet om hva vi tenker oss at meningen med livet i verden er, og hva vi mener er menneskelivets oppgave og målsetning. Paven uttrykker seg i vi-form da det slås fast:

«We need to see that what is at stake is our own dignity» (160).

Ved å uttrykke seg i «vi-form» signaliserer Paven at publikum og Paven er samstemte om et menneskesyn som tillegger mennesket et ukrenkelig menneskeverd. Ved å gi uttrykk for at dette virkelighetsbildet står på spill, får han kommunisert at om publikum virkelig står inne



for dette virkelighetsbildet, så må mennesket ta vare på miljøet. Menneskeverdet framstilles følgelig ikke bare som noe mennesket *har*, eller som noe det kan tro på rent intellektuelt, men som noe som må virkelig gjøres gjennom handling.

Det fremstår som om Paven vil få fram dramatikken i hva vi står overfor i dette underkapittelet. Dette gjøres blant annet ved å benytte forestillingen om dommedag som bilde på dagens situasjon:

«Doomsday predictions can no longer be met with irony or disdain. We may well be leaving to coming generations debris, desolation and filth. The pace of consumption, waste and environmental change has so stretched the planet's capacity that our contemporary lifestyle, unsustainable as it is, can only precipitate catastrophes» (161).

Å beskrive advarsler om miljøkrise som dommedagsprofetier, er noe som gjøres i mange sammenhenger. Bruken av dette bildet i en religiøs kontekst som denne, gir billedbruken en dobbel funksjon. På den ene siden brukes bildet for å få fram hvor dramatiske katastrofer dagens miljøødeleggelser kan føre med seg – men bildet har også en religiøs betydning som omfatter langt mer enn ødeleggelse av naturressursene. I denne sammenhengen ser det likevel ut til at bildet brukes konkret om ødeleggelse av naturressursene, og ikke i en religiøs betydning som omfatter universets undergang og tidens opphør. Dommedags-bildet ser altså ut til å anvendes på liknende måte som mange av de andre religiøse begrepene som anvendes i encyklikaen, ved at de i encyklikaen henviser til noe dennesidig, selv om begrepene også innehar en betydning som henviser til noe transcendent. Denne begrepsbruken kan bidra til at budskapet oppleves som relevant for både et religiøst og et ikke religiøst publikum, og kan bidra til at skillet mellom disse ulike publikumsposisjonene tones ned.

## **Kapittel V. Lines of approach and action**

Som tittelen tilsier, omhandler dette kapittelet måter å snu utviklingen på. Kapittelet består av fem underkapitler, og alle underkapitlene løfter fram dialog innen og mellom en rekke ulike samfunnssektorer som veien å gå for å finne fram til løsninger på dagens situasjon.

Nødvendigheten av å snu utviklingen formidles i introduksjonen gjennom å tegne et bilde av dagens situasjon som et destruerende sluk det er vanskelig å unnslippe:

«now we shall try to outline the major paths of dialogue which can help us escape the spiral of self-destruction which currently engulfs us» (163).

### *Dialogue on the environment in the international community*

Hovedbudskapet i dette underkapittelet er å formidle at overordnede og forpliktende klimaavtaler er nødvendige, men likevel utfordrende å få gjennomslag for. Innledningsvis sies det at forestillingen om at jorda er vårt felles hjem, vokste fram på midten av 1900-tallet, og at denne forestillingen kan motivere oss til å ha et globalt perspektiv i miljøraksen. Bildet av jorda som et felles hjem framstilles altså her som en ny forestilling, som ikke knyttes til kristendommen, men som kan virke motiverende i møte med miljøraksen. Det internasjonale samfunnets evne til å legge denne forestillingen til grunn for praktisk politikk beskrives imidlertid som mangelfull. Klimatoppmøtet i Rio de Janeiro løftes fram som profetisk og løfterikt, men den manglende implementeringen kritiseres. Kampen mot ødeleggelsen av ozonlaget holdes også fram som et håpsteget, men ellers er det den manglende evnen til å snu utviklingen som framholdes som dominerende.

Det legges også vekt på å få fram at ansvaret for å sette i gang tiltak må differensieres ut i fra ulike lands økonomi og grad av industrialisering. Rike land med høyt forbruk tillegges altså et større ansvar for å snu utviklingen enn fattige land.

Av konkrete tiltak adresseres handelen med klimakvoter. Dette beskrives som en lite effektiv strategi, da dette ikke omformer samfunnet i stilstrekkelig grad.

Viktigheten av å ha fungerende og sterke internasjonale institusjoner holdes fram som avgjørende i dagens samfunn. Dette begrunnes blant annet med at økonomi og finanssektoren er transnasjonale, og at disse har vel så stor makt over utviklingen som politiske tiltak. Å styrke de internasjonale institusjonene framholdes følgelig som et viktig tiltak for å løse dagens miljøkrise.

## *Dialogue for new national and local policies*

I dette underkapittelet drøftes det hvordan politiske virkemidler på lokalt nivå kan bidra til å fremme et bærekraftig og rettferdig samfunn. Begrepsparet «kortsiktig» og «langsiktig», som har blitt anvendt tidligere i encyklikaen for å skille mellom dagens politiske tenkning, og den politiske tenkningen som kreves om vi skal oppnå et bærekraftig samfunn, hentes her fram igjen. Politikken i dag beskrives altså som styrt av ønsket om «korttids-vinning» framfor langsiktige etiske målsetninger:

«To take up these responsibilities and the costs they entail, politicians will inevitably clash with the mindset of short-term gain and results which dominates present-day economics and politics» (181).

En slik innstilling beskrives som i strid med sant og godt statslederskap:

«True statecraft is manifest when, in difficult times, we uphold high principles and think of the long-term common good» (178).

Makten som enkeltmennesker og lokale grupper innehar ved å utøve politisk press eller iverksette ulike miljøtiltak, framheves. Paven viser her til hvordan det noen steder er opprettet lokale kooperativer som har evnet å bli selvforsynte med energi gjennom å utnytte fornybare energikilder i lokalmiljøet. Slike lokale initiativ framholder han som avgjørende for å fremme politikernes mot til å legge langsiktige målsetninger til grunn for sin politikk. At makten er forankret i folket, beskrives altså som avgjørende:

«Unless citizens control political power – national, regional and municipal – it will not be possible to control damage to the environment» (179).

Det framstår som et poeng for Paven å få fram at det *er* mulig å gjøre noe, på tross av at transnasjonale tiltak lar vente på seg. Han lister opp en rekke politiske virkemidler som bør settes i kraft. Alt fra stimulering av energieffektiv industri til søppelhåndtering og vern av truede arter trekkes fram. Oppstillingen av mulige tiltak avsluttes med å slå fast «Truly, much can be done!». I underkapittelets siste avsnitt kommer imidlertid Paven tilbake til det som har vært encyklikaens sentrale budskap, at virkelig forandring først skjer når virkelighetsbildet som dominerer i dagens samfunn, endres:

«It should be added, though, that even the best mechanisms can break down when there are no worthy goals and values, or a genuine and profound humanism to serve as the basis of a noble and generous society» (181).

### *Dialogue and transparency in decision-making*

I dette underkapittelet vektlegges det at det er viktig å foreta en grundig vurdering av miljøbelastningen av et tiltak eller en ny forretningside *før* beslutninger tas om å sette tiltaket i verk. Det understrekes at vurderingsprosessen må være åpen, og at det felles gode for både nåtid og framtid må settes som overordnet mål for vurderingen. Det framheves også at risikoen for alvorlige miljøødeleggelser må veie tungt, selv om risikovurderingen ikke er basert på hundre prosent sikre data. Paven viser her til prinsippet i klimakonvensjonen vedtatt i Rio i 1992, der dette budskapet kommer til uttrykk<sup>286</sup>.

I kapittelets siste avsnitt presiserer Paven hvilken rolle og kompetanse kirken innehar i disse vurderingene. Han gir uttrykk for at kirken ikke kan erstatte politiske vurderinger eller trekke vitenskapelige konklusjoner, men vil kunne oppmuntre til at det felles gode står som målsetning, og at debatten i forkant av en beslutning er preget av ærlighet og åpenhet.

### *Politics and economy in dialogue for human fulfilment*

I dette underkapittelet kommer kritikken av de økonomiske modellene som styrer den globale økonomien, sterkt til uttrykk. At målet om profitt overordnes alle andre verdier kritiseres, samt den sterke tiltroen til markedskreftene som styringsmekanisme. Tiltroen til at markedskreftene skal styre utviklingen, beskrives som en form for overtro:

«Once more, we need to reject a magical conception of the market» (190).

---

<sup>286</sup> I FN's rammekonvensjon om klimaendringer, under «Artikkel 3. Prinsipper», står det følgende: «der det foreligger trussel om alvorlig eller irreversibel skade, bør ikke mangel på full vitenskapelig visshet brukes som begrunnelse for å ut-sette slike tiltak [som hindrer eller begrenser skadevirkningene av klimaendringer]» (FN-Sambandet: «Klimakonvensjonen». Lest 20.03.2017).

Her bruker altså pave Frans et begrep som vanligvis forbindes med irrasjonalitet og religiøsitet (magical) til å betegne en sekulær forestilling.

Det økonomiske systemet som dominerer i dag, beskrives som «diktert» av det teknokratiske paradigmet:

«Politics must not be subject to the economy, nor should the economy be subject to the dictates of an efficiency-driven paradigm of technocracy» (189).

Denne begrepsbruken bidrar til å formidle at økonomien er styrt av upersonlige lover og mekanismer framfor å være resultatet av en villet politikk. Paven kritiserer forestillingen om at økonomisk vekst er en forutsetning for utvikling. Han framhever at økonomisk vekst ikke nødvendigvis fører til bedre livskvalitet, og dermed ikke kan defineres som framskritt:

«A technological and economic development which does not leave in its wake a better world and an integrally higher quality of life cannot be considered progress» (194).

Her er det altså det «å gjøre verden bedre» som Paven vil definere som framskritt.

Det argumenteres også ut i fra ett rettferdsperspektiv, i det det framheves at den økonomiske veksten i rike land umuliggjør økonomisk vekst i fattige land, da jordas ressurser er begrensede:

«That is why the time has come to accept decreased growth in some parts of the world, in order to provide resources for other places to experience healthy growth» (193).

### *Religions in dialogue with science*

Dette underkapittelet på tre avsnitt omhandler forholdet mellom naturvitenskap og religion. Her omtales religion liksom tidligere, som et språk som formidler viktige sannheter om livet. Paven argumenterer altså her for sin egen autoritet som en relevant bidragsyter i den offentlige debatten. Det er ikke kristendommens bidrag i og for seg han her argumenterer for, men verdien av å lytte til andre stemmer enn naturvitenskapens. Når det argumenteres for religionenes relevans, sies det for eksempel ikke at *Bibelen* er bærer av viktige sannheter, men at *religiøse* klassikere er verdifulle kilder. Dermed gir Paven implisitt uttrykk for at andre

religioner, samt kulturuttrykk som kunst og poesi, også kan være bærere av sannheter det er viktig å lytte til:

«I would add that “religious classics can prove meaningful in every age; they have an enduring power to open new horizons... Is it reasonable and enlightened to dismiss certain writings simply because they arose in the context of religious belief?” [142] It would be quite simplistic to think that ethical principles present themselves purely in the abstract, detached from any context» (199).

Henvendelsen er ikke først og fremst rettet til den troende, som skal overbevises om at troen styrker og veileder den enkelte i kampen for å gjøre verden bedre. Her henvender Paven seg til allmennheten som sådan, og hevder de religiøse tradisjonene innehar *fornuftige* perspektiver som er allment tilgjengelige, og som det er verdt å lytte til i den offentlige debatten.

Religionenes språk sies også å bidra til at mennesket fastholder sitt «kompass»:

«Any technical solution which science claims to offer will be powerless to solve the serious problems of our world if humanity loses its compass» (200).

Her framstilles bidraget de religiøse språkene kan komme med, som mer grunnleggende enn den kunnskapen som naturvitenskap og teknologi innehar, noe som ytterligere bygger opp under Pavens legitimering av seg selv som en relevant autoritet i miljødebatten.

I underkapittelets andre avsnitt henvender Paven seg mer spesifikt til den troende, som oppfordres til å leve i tråd med troen. Den troende oppfordres dels til å være åpen for nåden, å lytte til sin egen samvittighet, samt å på ny vende seg til skriftene. Paven framstiller seg selv som ydmyk, ved å uttrykke seg i vi-form, i det det vises til tradisjonens tidligere mistolkninger:

«If a mistaken understanding of our own principles has at times led us to justify mistreating nature, to exercise tyranny over creation, to engage in war, injustice and acts of violence, we believers should acknowledge that by so doing we were not faithful to the treasures of wisdom which we have been called to protect and preserve» (200).

Underkapittelet avsluttes med et utsagn som også tidligere er formidlet: «realities are greater than ideas» (201). Her står utsagnet som en konkluderende setning etter et avsnitt som omhandler viktigheten av dialog, både mellom ulike vitenskapelige grener, mellom ulike

miljøorganisasjoner og mellom ulike religioner. Det advares mot å bli: «enclosed in its own language» (201). Budskapet som her kommer til uttrykk, er altså at alle språk forsøker å fange den samme virkeligheten ved hjelp av ord eller symboler, men virkeligheten vil alltid være noe mer enn det ordene kan formidle. Biskop Reinhard kardinal Marx kommenterte som nevnt dette uttrykket i sin artikkel om *Laudato Si'*. Han mente uttrykket knytter an til den aristoteliske realismen, og den tradisjonelle skepsisen mot en hver form for idealisme. Ifølge Marx kan altså uttrykket fungere som en markering av nærhet til tradisjonen. Samtidig bidrar det i denne sammenhengen til å bygge ytterligere opp under bildet av Paven som ydmyk i møte med andre tradisjoner, da han signaliserer at selv ikke religionens språk, gir et fullstendig bilde av virkeligheten.

## **Kapittel VI: Ecological education and spirituality**

Kapittel VI er encyklikaens siste kapittel. Det er på tolv sider, og består av ni underkapitler. Her oppsummeres mange av temaene som er tatt opp tidligere, og de presenteres her som aspekter ved den fornyelsesprosessen menneskeheten må gjennomgå. I innledningen beskrives prosessen som en «vei» fylt av utfordringer, som menneskeheten må legge ut på:

«A great cultural, spiritual and educational challenge stands before us, and it will demand that we set out on the long path of renewal» (202).

### ***Towards a new lifestyle***

I dette underkapittelet oppsummeres innledningsvis bildet som har blitt tegnet i encyklikaen, av dagens samfunn som et destruktivt forbrukersamfunn, som styrer individets handlinger og perspektiver. Mennesket beskrives som fanget i et system som nærer vår egoisme, grådighet og rastløshet. Det vises igjen til Romano Guardini, og hans beskrivelse av mennesket som slave av teknologien. Denne innledningen fungerer som begrunnelse for det jeg anser for å være underkapittelets hovedbudskap, nemlig at forandring og oppbrudd både er nødvendig og mulig. Det første skrittet på veien mot fornyelse framstilles altså her som å erkjenne det destruktive aspektet ved dagens livsform, og innse at det er mulig å endre kurs.

Det slås fast gjentatte ganger at mennesket *kan* gjøre noe:

«Human beings, while capable of the worst, are also capable of rising above themselves, choosing again what is good, and making a new start, despite their mental and social conditioning» (205).

Paven henvender seg her direkte til et universelt publikum med sitt budskap:

«I appeal to everyone throughout the world not to forget this dignity which is ours. No one has the right to take it from us» (205).

På tilsvarende måte som tidligere i encyklikaen skapes en kontrast mellom livet slik det leves i forbrukersamfunnet, og mulighetene som menneskene innehar til å leve i solidaritet med hverandre og med naturen rundt oss. Motsetningen mellom livet i forbrukersamfunnet og det livet mennesket har mulighet til å leve, konstrueres blant annet ved å skille mellom «sann frihet» og «forestilt frihet». I innledningen beskriver Paven mennesket i forbrukersamfunnet som en som forestiller seg at han er fri, men egentlig ikke er det:

«This paradigm leads people to believe that they are free as long as they have the supposed freedom to consume» (203).

Dette kontrasteres med friheten mennesket kan oppnå ved å snu om på sin livsførsel og bryte opp fra forbrukersamfunnet:

«We are able to take an honest look at ourselves, to acknowledge our deep dissatisfaction, and to embark on new paths to authentic freedom. No system can completely suppress our openness to what is good, true and beautiful, or our God-given ability to respond to his grace at work deep in our hearts» (205).

Å fremkalle opplevelsen hos publikum av at de nå står foran et avgjørende veivalg, gjøres også ved å sitere «The Earth Charter»<sup>287</sup>, som nettopp beskriver samtiden som et punkt der menneskeheten samlet må ta et valg:

---

<sup>287</sup> «Earth Charter» er en erklæring om hvilke prinsipper og verdier som betraktes som avgjørende for å bygge et varig, rettferdig og bærekraftig samfunn. En lang rekke organisasjoner, selskaper og individer har erklært sin støtte til denne erklæringen verden over. I utgangspunktet var utarbeidelsen av erklæringen initiert av FN, men ble etter hvert et verdensomspennende samarbeidsprosjekt mellom en mengde ulike organisasjoner. (Earthcharter Norge: «Om Earth Charter». Lest 29.03.2017).



«As never before in history, common destiny beckons us to seek a new beginning... Let ours be a time remembered for the awakening of a new reverence for life» (207).

Siteringen av «The Earth Charter» kan bidra til at situasjonsbeskrivelsen i encyklikaen framstår som støttet opp om av store deler av verdenssamfunnet. Redaktøren Reno var imidlertid som nevnt svært kritisk til denne henvisningen til «The Earth Charter», fordi han oppfattet det som et signal om at Paven mente ikke-troende kan handle altruistisk. Reno er altså kritisk til den alliansebyggingen pave Frans foretar mellom de sekulære og de kristne i encyklikaen.

### *Educating for the covenant between humanity and the environment*

Det andre underkapittelet har som hovedbudskap at kunnskapen vi har om krisene i dagens samfunn, må føre til en faktisk endring av handlingsmønstre og livsstil. For at denne endringen skal finne sted, etterlyses «environmental education». Paven framholder altså at en endring av samfunnet krever at vi trenes og opplæres til å tilpasse oss en ny livsstil. Både skoler, media og politiske institusjoner framstilles som viktige bidragsytere til dette, mens familien framholdes som den aller viktigste rammen for å dyrke fram økologisk bevissthet og livsførsel. Paven signaliserer også at kirker og religiøse institusjoner spiller en nøkkelrolle. Dette gjør han blant annet ved å antyde at miljøengasjement tuftet på en religiøs overbevisning går dypere enn andre tilnærminger.

Begrepet «pakt» anvendes for å beskrive den nye relasjonen som tilstrebes mellom menneskeheten og naturen. Paktsbegrepet har en lang tradisjon i kristendommen. Det skilles ofte mellom «den gamle pakt», som betegner pakten mellom Gud og israelfolket, og «den nye pakt» som betegner relasjonen Jesus innstiftet mellom menneskeheten og Gud. Tradisjonelt brukes pakts-begrepet altså om relasjonen mellom Gud og mennesker. Her anvendes imidlertid begrepet om relasjonen mellom menneskeheten og miljøet. På den måten signaliserer Paven at vårt forhold til naturen ikke skal skilles fra vårt forhold til Gud. Denne begrepsbruken støtter altså opp om budskapet som ellers er formidlet i encyklikaen, om at Gud er å finne *i* verdenen her og nå, og ikke først og fremst i det hinsidige, løsrevet fra denne verdenen. Ved at pakts-begrepet her anvendes om vårt forhold til noe dennesidig, legges det

også til rette for at publikum uten religiøs tilhørighet, vil kunne oppleve begrepet som relevant og meningsbærende.

På tross av at pakts-begrepet anvendes om forhold i verden her og nå, framstår det samtidig som et poeng å få fram at relasjonen mellom menneskeheten og naturen har med det transcendentе å gjøre:

«It [environmental education] seeks also to restore the various levels of ecological equilibrium, establishing harmony within ourselves, with others, with nature and other living creatures, and with God. Environmental education should facilitate making the leap towards the transcendent which gives ecological ethics its deepest meaning» (210).

Hva som her menes med «det transcendentе», er ikke entydig, men det kan se ut til at det her beskrives som noe relasjonelt; altså som noe som angår og kan oppleves her og nå, i møtet mellom oss selv og verden rundt oss. Dermed kommer det til uttrykk at det transcendentе ikke nødvendigvis har med «det hinsidige» å gjøre. Dette støtter opp om budskapet om at et religiøst perspektiv på tilværelsen ikke nødvendigvis innebærer «to roms-tenkning».

Merkelappen «myter» brukes her om idealene som preger moderniteten:

«It [environmental education] tends now to include a critique of the «myths» of a modernity grounded in a utilitarian mindset» (210)

Begrepsbruken kan forstås som en måte å forsøke å oppløse koblingen mellom det «religiøse» og det «irrasjonelle», og mellom «moderniteten» og «det rasjonelle». Ved at betegnelsen «myter» brukes om modernitetens virkelighetsbilde, formidler Paven altså at det sekulære virkelighetsbildet som preger «forbrukersamfunnet» ikke representerer en objektiv sannhet, men er bygget på visse utvalgte perspektiver og fortellinger om hvem mennesket er.

Det ser ut til at Paven ønsker å overbevise publikum om at de selv kan spille en avgjørende rolle i å snu utviklingen, og påvirke menneskene rundt seg. Dette gjøres blant annet ved at han framhever betydningen av små enkelthandlinger alle kan utføre. Han fokuserer imidlertid ikke på handlingenes praktiske konsekvenser ved å vise til hvordan de bidrar til å redusere utslipp eller forbruk. Her løftes handlinger, som å skru av lyset eller spare på vannet, opp som noe betydningsfylt, gjennom å definere dem som «kjærlighetshandlinger». Ved å kategorisere dagligdagse handlinger som «kjærlighetshandlinger» formidler han at teknologien ikke nødvendigvis forhindrer oss fra å forholde oss følelsesmessig til våre omgivelser på tross av at

det umiddelbare resultatet av handlingen ikke direkte kan observeres. Han trekker også fram hvordan enkelthandlinger kan få en kumulerende effekt både for samfunnet og for mennesket selv ved at de representerer «det gode»:

«Reusing something instead of immediately discarding it, when done for the right reasons, can be an act of love which expresses our own dignity (211).

We must not think that these efforts are not going to change the world. They benefit society, often unbeknown to us, for they call forth a goodness which, albeit unseen, inevitably tends to spread. Furthermore, such actions can restore our sense of self-esteem; they can enable us to live more fully and to feel that life on earth is worthwhile» (212).

Her kommer igjen budskapet om at virkeligheten består av mer enn det som umiddelbart kan telles og måles, til uttrykk.

Betydningen av å se og anerkjenne skjønnheten i verden rundt oss, framheves også her, og opplæring i estetikk framstilles som et viktig ledd i en økologisk utdanning. Her gis det eksplisitt uttrykk for at det å anerkjenne noe som vakkert settes i forbindelse med evnen til å tillegge noe egenverdi. Å verdsette skjønnheten i verden beskrives altså som verdifullt, og som viktig for å motvirke egoisme og skjødeshet. Ambivalensen mot skjønnhetens forførende egenskaper, som man også har en tradisjon for innenfor kristendommen, trekkes heller ikke her fram:

«By learning to see and appreciate beauty, we learn to reject self-interested pragmatism. If someone has not learned to stop and admire something beautiful, we should not be surprised if he or she treats everything as an object to be used and abused without scruple» (215).

At vi ikke finner noen ambivalens mot å beundre skjønnheten i det materielle, kan ha sammenheng med at det er skjønnheten i naturen som primært er i fokus. Denne skjønnheten framstår ikke som menneskeskapt, og således ikke som menneskets dyrking av seg selv. Den sterke framhevingen av at Gud er til stede og kan oppleves i vårt forhold til omgivelsene rundt oss her og nå, bidrar også til at det ikke blir noen motsetning mellom å elske verden og å elske Gud.

## *Ecological conversion*

I dette kapitlet henvender Paven seg i første rekke til det kristne publikummet med en oppfordring til moralsk vekking. Det oppfordres til å sette troen ut i livet slik at den får konsekvenser for den enkeltes livsførsel. Han gjentar at det å gi uttrykk for troen gjennom handling, er viktigere enn rett lære:

«I would like to offer Christians a few suggestions for an ecological spirituality grounded in the convictions of our faith, since the teachings of the Gospel have direct consequences for our way of thinking, feeling and living. More than in ideas or concepts as such, I am interested in how such a spirituality can motivate us to a more passionate concern for the protection of our world» (216).

At en vekking er nødvendig, knyttes til vår umoral, og konsekvensene dette får for jorda. Han skriver f.eks. at miljøkrisa kan forstås som et ytre tegn på vår «indre ørken»:

«“The external deserts in the world are growing, because the internal deserts have become so vast”. [152] For this reason, the ecological crisis is also a summons to profound interior conversion» (217).

Å anvende den velkjente metaforen «menneskets indre ørken» og relatere denne metaforen til den helt faktiske ørkenspredningen, konkretiserer og tydeliggjør budskapet om at menneskesamfunnet preges av moralsk forfall.

At syndserkjennelse er nødvendig for å «konvertere», framheves også:

«a healthy relationship with creation is one dimension of overall personal conversion, which entails the recognition of our errors, sins, faults and failures, and leads to heartfelt repentance and desire to change» (218).

Paven oppfordrer også til å leve i tråd med «kallet» om å beskytte Guds verk:

«Living our vocation to be protectors of God’s handiwork is essential to a life of virtue; it is not an optional or a secondary aspect of our Christian experience» (217).

Ved å beskrive det å bli miljøbevisst og legge om til en miljøvennlig livsstil ved hjelp av begreper som vanligvis brukes om det å komme til tro, formidler Paven at det å være kristen og det å være miljøbevisst har likhetstrekk. I sitatet ovenfor sier han også eksplisitt at det å

være kristen og det å ta vare på miljøet ikke kan skilles fra hverandre. Paven henvender seg her altså til et kristent publikum, som skal overbevises om at de må legge om til en miljøvennlig livsstil for å være tro mot sin kristne identitet. Men igjen framheves også det universelle fellesskapet i skaperverket, og viktigheten av at kristne ikke ser på seg selv som utenfor verden:

«It also entails a loving awareness that we are not disconnected from the rest of creatures, but joined in a splendid universal communion. As believers, we do not look at the world from without but from within, conscious of the bonds with which the Father has linked us to all beings» (220).

Kan hende siktes det her først og fremst til viktigheten av at mennesket ikke ser på seg selv som løsrevet fra naturen. Men vektleggingen av det universelle fellesskapet, og at kristne bør se seg selv som hjemmehørende i verden, bidrar også til å motvirke en tenkning der det skilles skarpt mellom de kristne og resten av samfunnet. Bruken av begreper som «omvendelse», «syndserkjennelse» og «kall» kan imidlertid gi assosiasjoner til vekkelsesbevegelser, som opererer med et skarpt skille mellom dem utenfor og dem innenfor, altså mellom «de omvendte» og avgudsdyrkerne. Men det kan altså se ut til at Paven ønsker å unngå at begrepsbruken skal fortolkes på denne måten.

Selv om det sies tydelig at det å være kristen innebærer å være miljøbevisst, sies det ikke eksplisitt at en «ecological conversion» forutsetter kristen tro. Men at troen vil kunne fremme miljøbevissthet, gis det uttrykk for i kapittelets siste setning:

«May the power and the light of the grace we have received also be evident in our relationship to other creatures and to the world around us. In this way, we will help nurture that sublime fraternity with all creation which Saint Francis of Assisi so radiantly embodied» (221).

Som nevnt tar Neil Ormerod og Cristina Vanin utgangspunkt i begrepet «ecological conversion» i sin artikkel og *Laudato Si'*. De er kritiske til at begrepet ikke gis et klarere innhold i encyklikaen, og argumenterer selv for at Paven tydeligere burde formidlet at «ecological conversion» forutsetter og er et aspekt ved en religiøs omvendelse.

## *Joy and peace*

I dette underkapittelet er hovedbudskapet at en enkel livsstil preget av moderasjon, tilstedeværelse og kontemplasjon kan gi større grad av livskvalitet enn det livet forbrukersamfunnet tilbyr. Livsstilen som her fremmes, presenteres som en side ved kristen spiritualitet, men det gis uttrykk for at mange religioner formidler det samme budskapet.

Moderasjonen som det oppfordres til, framstilles ikke her som offer eller som bot, men som en kilde til et rikere liv:

«We need to take up an ancient lesson, found in different religious traditions and also in the Bible. It is the conviction that “less is more” [...] To be serenely present to each reality, however small it may be, opens us to much greater horizons of understanding and personal fulfilment» (222).

Ydmykhet framheves også som en dyd det er avgjørende å utvise, og det antydes at miljøkrise nettopp kan forstås som uttrykk for manglende ydmykhet:

«Sobriety and humility were not favourably regarded in the last century. And yet, when there is a general breakdown in the exercise of a certain virtue in personal and social life, it ends up causing a number of imbalances, including environmental ones» (224).

At ydmykhet er en dyd som Paven tillegger spesiell vekt, formidles også ved hjelp av den språklige uttrykksformen i encyklikaen. Encyklikaen skiller seg fra mange av de tidligere pave-uttalelsene om miljøsakene ved å gjentatte ganger gi uttrykk for at kristen tradisjon har bidratt til at feilaktige forestillinger om forholdet mellom natur og mennesker har fått fotfeste. Som jeg har vært inne på innledningsvis, er det også nytt at det trekkes inn sitater fra en lang rekke av kilder, og ikke bare fra tidligere paveuttalelser eller sentrale katolske teologer, men også fra en mengde bispemøter rundt om i verden, samt fra filosofer og teologer både innenfor og utenfor romersk katolsk tradisjon. Paven gir også uttrykk for at det er mange av spørsmålene miljøkrise reiser, som verken han eller kirken har noen kompetanse til å løse.

«Balanse» og «harmoni» er sentrale begreper i dette underkapittelet, som brukes for å betegne den forbilledlige tilstanden både sjelen og naturen bør befinne seg i. Ved å bruke samme begrep for å betegne idealtilstanden både i naturen og i menneskets indre, gjentas budskapet

om at miljøkrisa ikke bare må løses ved hjelp av teknologi og vitenskap, men at naturens tilstand beror på menneskets tenkemåte og sinn:

«when there is a general breakdown in the exercise of a certain virtue in personal and social life, it ends up causing a number of imbalances, including environmental ones» (224).

Og:

«Many people today sense a profound imbalance which drives them to frenetic activity» (225).

«Å være til stede i øyeblikket» beskrives som en egenskap Jesu liv forbilledlig demonstrerer. Her henvises det blant annet til bibelfortellingen om liljene på marken, som vitnesbyrd om Jesu evne til å se virkeligheten rundt seg og å være tilstede i øyeblikket. Ved å framheve dette aspektet ved fortellingen gjøres den relevant som en fortelling om hvordan begrense impuls kjøp:

«Jesus taught us this attitude when he invited us to contemplate the lilies of the field and the birds of the air, or when seeing the rich young man and knowing his restlessness, “he looked at him with love” (Mk 10:21). He was completely present to everyone and to everything, and in this way he showed us the way to overcome that unhealthy anxiety which makes us superficial, aggressive and compulsive consumers» (226).

### *Civic and political love*

Tematikken i dette kapitlet omhandler hvordan den nye relasjonen mellom individet og skaperverket ikke bare får konsekvenser for den enkeltes livsførsel, men også for hvordan vi forholder oss til, og organiserer et større fellesskap:

«Love, overflowing with small gestures of mutual care, is also civic and political, and it makes itself felt in every action that seeks to build a better world» (231).

Begrepet «political love» illustrerer at det tidligere omtalte «social justice paradigm» har fått gjennomslag i pave-uttalelsene. Som nevnt, ser man en endring i tilnærmingen til fattigdom og sosial ulikhet i katolsk tenkning fra 1960-1970 tallet av. Fra å fokusere på veldedighet og velgjørenhet, ble det nå satt fokus på at de politiske systemene måtte endres for at

rettferdighet skulle oppnås. I *Laudato Si'* henvises det til pave Paul VI sin tale på verdensdagen for fred i 1977, der begrepet «civilization of love» brukes for å betegne den ideelle samfunnsform som bør settes som målsetning for organiseringen av samfunnet. Allerede da ble det altså gitt uttrykk for at kjærlighet og rettferdighet ikke bare må utvises i den enkeltes møte med sine medmennesker, men også må prege hvordan politikken er utformet. Det er altså denne tematikken det settes fokus på i dette underkapittelet. Det legges ikke vekt på å konkretisere hvordan kjærlighet kommer til uttrykk politisk, annet enn at det framheves at å jobbe politisk med «større strategier» for å hindre miljøødeleggelser, er uttrykk for «social love». Men det som framstår som hovedbudskapet her, er først og fremst å framheve at samfunnsengasjement og deltagelse i organisasjonsliv og politikk er uttrykk for tro:

«When we feel that God is calling us to intervene with others in these social dynamics, we should realize that this too is part of our spirituality, which is an exercise of charity and, as such, matures and sanctifies us». (231)

### *Sacramental signs and the celebration of rest*

Dette underkapittelet har fokus på kristendommens rituelle og kontemplative dimensjon, og beskriver hvordan møtet med det guddommelige kommer til uttrykk i tradisjonen. Her framhever Paven kristen tenkning og kristne tradisjoner som beskriver møtet med Gud som noe som skjer *gjennom* det materielle. Ikke bare framhever han at naturen kan forstås som et *språk* som formidler guddommelige sannheter, men han framhever at Gud er *til stede* i den materielle verden rundt oss, liksom i vårt eget indre. Kapittelet begynner med et sitat fra sufi-dikteren Ali al-Khawas, noe som trolig skal signalisere at forestillingen om at det guddommelige er til stede i og formidles gjennom det materielle, ikke er en eksklusivt kristen forestilling. Flere sitater fra den kristne mystikeren Johannes av Korset gjengis også. Det framstår imidlertid nødvendig for Paven å presisere at den guddommelighetserfaringen som beskrives i Johannes av Korsets dikt, ikke skal fortolkes dit hen at skaperverket selv er guddommelig, men at mystikeren opplever Guds tilstedeværelse i verden og dermed opplever å forenes med både Gud og resten av skaperverket:



«This is not because the finite things of this world are really divine, but because the mystic experiences the intimate connection between God and all beings, and thus feels that “all things are God”» (234).

Formålet med denne presiseringen er trolig å markere at det ikke er panteisme som fremmes i encyklikaen, og på den måten signalisere nærhet til tradisjonen. Men hovedbudskapet i kapittelet er å framheve hvordan det materielle ikke er Guds motsetning i kristendommen, men at det materielle formidler møtet med Gud. Han framhever for eksempel at sakramentene formidles ved hjelp av naturelementer som vann og olje:

«The Sacraments are a privileged way in which nature is taken up by God to become a means of mediating supernatural life. Through our worship of God, we are invited to embrace the world on a different plane. Water oil, fire and colours are taken up in all their symbolic power and incorporated in our act of praise» (235).

At kristendommen ikke er kroppsfjendtlig, formidles også ved å framheve hvordan kroppen er sentral i nattverdsritualet:

«“Christianity does not reject matter. Rather, bodiliness is considered in all its value in the liturgical act, whereby the human body is disclosed in its inner nature as a temple of the Holy Spirit and is united with the Lord Jesus, who himself took a body for the world’s salvation”. [165]» (235).

Paven berømmer den ortodokse kirken for å være flink til å formidle at møtet med Gud ikke innebærer å vende seg bort fra verden:

«Encountering God does not mean fleeing from this world or turning our back on nature. This is especially clear in the spirituality of the Christian East. “Beauty, which in the East is one of the best loved names expressing the divine harmony and the model of humanity transfigured, appears everywhere: in the shape of a church, in the sounds, in the colours, in the lights, in the scents” [164]» (235).

Det at den ortodokse kirkes skjønnhetsbegrep trekkes fram som en viktig formidler av budskapet om at møtet med Gud skjer *i* verden, indikerer at encyklikaens egen vektlegging av naturens skjønnhet, nettopp bunner i et ønske om å tydeliggjøre dette budskapet.

I beskrivelsen av nattverdsritualet framhever Paven hvordan himmel og jord forenes. Det er altså ikke sonofferaspectet ved nattverden som her er i fokus, men det altomfattende møtet

mellom det guddommelige og det skapte. Hele skaperverket beskrives som forent og fullkommengjort i nattverden:

«The Eucharist joins heaven and earth; it embraces and penetrates all creation. The world which came forth from God's hands returns to him in blessed and undivided adoration: In the bread of the Eucharist, "creation is projected towards divinization, towards the holy wedding feast, towards unification with the Creator himself" [167]» (236).

Liksom frelsesframstillingene tidligere i encyklikaen gir uttrykk for, framstilles frelsen her som noe som omfatter skaperverket i sin helhet. Dermed unngår Paven at frelsesforestillingen signaliserer at målet for mennesket er å fri seg fra tilværelsen i den skapte materielle verden. Det sentrale budskapet i dette underkapittelet er altså å demonstrere hvordan kristen spiritualitet ikke innebærer verdensfiendtlighet eller to-roms-tenkning.

### *The trinity and the relationship between creatures*

I dette underkapittelet trekkes en parallell mellom den kristne forestillingen om en treenig Gud og menneskets natur som relasjonelt vesen.

Kapittelet begynner med å framheve hvordan både Gud som fader, som sønn og som den hellige ånd var virksomme ved skapelsen av verden, og følgelig setter sitt preg på den:

«The Father is the ultimate source of everything, the loving and self-communicating foundation of all that exists. The Son, his reflection, through whom all things were created, united himself to this earth when he was formed in the womb of Mary. The Spirit, infinite bond of love, is intimately present at the very heart of the universe, inspiring and bringing new pathways. The world was created by the three Persons acting as a single divine principle, but each one of them performed this common work in accordance with his own personal property» (238).

Når det her framheves at det ikke bare er som skaper at Gud setter sitt preg på skaperverket, så bidrar det til å redusere spenningsforholdet mellom framstillingene av hvordan Gud virker som skaper og hvordan Gud virker som frelser. Ved at frelserguden beskrives som «forent med skaperverket», signaliseres det at den nåden frelserguden formidler, ikke bare har en

eschatologisk betydning. Dermed framheves det igjen at den kristne frelseslæren også angår livet i skaperverket, og følgelig er relevant i møtet med miljøkrisa.

Det at den relasjonelle strukturen innad i treenigheten settes som ideal for hvordan mennesket realiserer seg selv gjennom sin tilknytning til andre skapninger, bidrar også til å aktualisere treenighetsforestillingen i møte med miljøkrisa. At det her ikke bare er tilknytningen til medmennesker som framheves, men også tilknytningen til skaperverket for øvrig, signaliserer at det å realisere seg selv som menneske, innebærer å ta vare på naturen:

«The human person grows more, matures more and is sanctified more to the extent that he or she enters into relationships, going out from themselves to live in communion with God, with others and with all creatures. In this way, they make their own that Trinitarian dynamism which God imprinted in them when they were created» (240).

### *Queen of all creation*

For å legitimere budskapet om at et liv som kristen innebærer å ta vare på naturen, har det, som vist, vært sentralt i encyklikaen å få fram at kristen tro angår og omhandler livet her og nå. I de to siste underkapitlene er det imidlertid den eschatologiske dimensjonen av kristen tro som framheves. Det første av disse underkapitlene har fått overskriften «Queen of all creation» og omhandler Maria-skikkelsen. Her tas det utgangspunkt i tradisjonelle forestillinger om «himmelen», for å beskrive Marias spesielle posisjon:

«Completely transfigured, she now lives with Jesus, and all creatures sing of her fairness. She is the woman, “clothed in the sun, with the moon under her feet, and on her head a crown of twelve stars” (Rev 12:1)» (241).

Her beskriver Paven altså det transcendent og hellige som en himmelsk sfære der «de hellige» oppholder seg. Men også her legger han vekt på å få fram at skaperverket ikke er himmelens motsetning, da det presiseres at Maria selv er del av skaperverket, som nå har oppnådd den fullkomne skjønnheten, som skaperverket i sin helhet en dag skal virkeliggjøre:

«In her glorified body, together with the Risen Christ, part of creation has reached the fullness of its beauty» (241).

Det tradisjonelle bildet av Maria som en mor som sørger over verdens synd, er også trukket fram her. Paven trekker en parallell mellom Marias sorg over Jesu lidelse og død, og sorgen over en såret jord:

«Mary, the Mother who cared for Jesus, now cares with maternal affection and pain for this wounded world. Just as her pierced heart mourned the death of Jesus, so now she grieves for the sufferings of the crucified poor and for the creatures of this world laid waste by human power» (241).

Ved å anvende bildet av en sørgende mor som lider over sin sønns død, som et bilde på den sorgen dagens samfunnsform framkaller, formidles det hvor alvorlig dagens situasjon er. Samtidig kan beskrivelsen av at den lidende morsskikkelsen nå er den fullkommengjorte Maria, formidle budskapet om at lidelsen en gang vil opphøre.

### *Beyond the sun*

Det eschatologiske motivet «himmelriket» er sentralt også i neste underkapittel: «Beyond the sun». At denne tradisjonelle eschatologiske forestillingen om en himmelsk sfære som mennesket skal få del i ved tidenes ende, her hentes fram, kan skyldes et ønske om å understreke at troen på himmelen fortsatt er en sentral del av kristen tro. Da det i encyklikaen har blitt framhevet at det hellige og transcendentе også kan forstås som noe dennesidig og at kristendom omhandler livet her og nå, kan det synes nødvendig å presisere at dette ikke er hele bildet. Her anvender Paven metaforen «hjem» om himmelen, i motsetning til hvordan denne metaforen har blitt brukt ellers i encyklikaen:

«Even now we are journeying towards the sabbath of eternity, the new Jerusalem, towards our common home in heaven» (243).

Men selv om metaforen «hjem» her brukes om himmelriket, brukes den samtidig i påfølgende avsnitt også om livet på jorda:

«In the meantime, we come together to take charge of this home which has been entrusted to us, knowing that all the good which exists here will be taken up into the heavenly feast. In union with all creatures, we journey through this land seeking God, for “if the world has a beginning and if it has been created, we must enquire who gave it this beginning, and who

was its Creator”. [172] Let us sing as we go. May our struggles and our concern for this planet never take away the joy of our hope» (244).

I dette avslutningskapittelet bruker Paven altså begrepet hjem både om jorda her og nå, og om det fremtidige himmelriket vi skal få del i ved tidenes ende. Men liksom i encyklikaens tidligere frelsesframstillinger, nevner han ikke forestillingen om at denne verden skal destrueres før det kommende riket oppstår. Det er tvert i mot kontinuiteten mellom dette og det kommende riket som framheves, når det sies at alt det gode som finnes her, vil tas opp i himmelriket. Paven framhever altså at livet i skaperverket ikke bare er lidelse, men at vi kan fylle det med sang, glede og håp. Det ser ut til å være sentralt å poengtere at selv om metaforen «reise» her brukes om livet, så skal ikke denne metaforen fortolkes dit hen at livet på jorda kun er en lidelsesfull prøvelse; livet er en gave som må tas vare på. «Reise-metaforen» egner seg til å få fram at de som reiser sammen, inngår i et fellesskap med hverandre, de må løse oppgaver, og beveger seg mot et mål. Bruken av metaforen «reise» bidrar altså her til å understreke at livet er ordnet og inngår i en større meningsfull sammenheng. Liksom i Pavens tale på verdensdagen for fred i 1990, er det altså fortsatt ansett som viktig i møte med miljøkrisa å understreke at naturen er ordnet, god og vakker. Nå synes det også sentralt å få fram at disse trekkene ved virkeligheten ikke bare viser hen til Gud som befinner seg i det hinsidige «der framme», men at Gud er å finne i virkeligheten her og nå. Dette understrekes nok en gang i encyklikaens siste avsnitt før de to bønnene, som fungerer som encyklikaens avslutning:

«In the heart of this world, the Lord of life, who loves us so much, is always present. He does not abandon us, he does not leave us alone, for he has united himself definitively to our earth, and his love constantly impels us to find new ways forward. *Praise be to him!* » (245)

De to avslutningsbønnene som står til slutt i encyklikaen, heter henholdsvis «A prayer for our earth» og «A Christian prayer in union with creation». At Paven gradvis snevrer inn hvem budskapet er rettet mot, for å avslutte med å henvende seg til tilhengere av den romersk katolske kirke, eventuelt alle kristne, tydeliggjør at denne publikumsposisjonen ansees som den primære mottakeren. Følgelig er det disse som tillegges størst forpliktelse til å ta til seg budskapet.

Bønnen: «A prayer for the earth» består av én strofe med 24 verselinjer. Bønnen har en konvensjonell form, og bruker i stor grad alliterasjon og parallellismer for å skape en rytmisk struktur i bønningen. Mange av temaene som er sentrale i encyklikaen hentes opp i bønningen, som

vern av liv og av skjønnhet, omsorg for de fattige og de sårbare, samt viktigheten av å se og anerkjenne alle tings verdi og samhørighet. Bønnen åpner med å titulere Gud som «den allmektige Gud», og det bes om at Gud styrker og hjelper menneskene i å forstå og løse problemene menneskeheten står overfor. Det er imidlertid ikke primært Guds styrke og makt som framheves i bønnen, men Guds tilstedeværelse, omsorg og kjærlighet. Uttrykk som «embrace with your tenderness», «bring healing to our lives» og «pour out upon us the power of your love» tegner et bilde av Gud som nær og omsorgsfull. I åttende verselinje tituleres Gud som guden for de fattige: «O God of the poor», samtidig som både «jorda» og «de fattige» beskrives som truet i dagens samfunn. Dermed understrekes også her at naturvern og kampen for sosial rettferdighet sees i sammenheng.

Bønnen: «A Christian prayer in union with creation» er delt inn i fem strofer med mellom 4 og 16 verselinjer per strofe. De tre første strofene er strukturert ved å henvende seg til treenighetens tre personer. Den første strofen henvender seg altså til Gud som far, den andre til Gud som sønn, og den tredje til Gud som den hellige ånd. Den fjerde strofen henvender seg til den «treeninge Gud», mens den siste strofen titulerer Gud som kjærlighetens gud, og er den lengste av strofene i bønnen.

I den strofen som henvender seg til Gud som far, framheves det at alle skapninger priser Gud. Det framheves også at Gud er tilstede i alle skapninger og fyller dem med sin kjærlighet. I den strofen som henvender seg til Gud som sønnen, framheves det at alt er blitt skapt gjennom Jesus, at Jesus ble en del av denne jorda. Både i første og andre strofe framheves altså den nære forbindelsen mellom Gud og skaperverket. I andre strofe kommer også den universalistiske frelsesfortolkningen som har blitt framhevet tidligere i encyklikaen, til uttrykk, ved at det framheves at Jesus som oppstanden lever i alle skapninger:

«Today you are alive in every creature  
in your risen glory»

Hvis man sammenlikner denne formuleringen med hvordan frelsen omtales i den nikenske trosbekjennelsen<sup>288</sup>, ser man at det der kommer til uttrykk en mer antroposentrisk frelsesfortolkning:

---

<sup>288</sup> Det er den nikenske trosbekjennelsen som er den vanligste å bruke i gudstjenester i romersk katolske kirker. I likhet med denne bønnen er den strukturert ved å først omtale Gud som far, dernest som sønn og til slutt som Den hellige ånd.

«For oss mennesker og til vår frelse  
steg han ned fra himmelen»<sup>289</sup>.

Det står riktignok også i den nikenske trosbekjennelsen at «på hans rike skal det ikke være ende», noe som kan fortolkes dit hen at gudsriket omfatter alle skapninger. Men at frelsen allerede i dag har konsekvenser for alle skapninger, er altså noe som framheves tydeligere her i bønnen i encyklikaen enn i trosbekjennelsen.

En universalistisk frelsesframstilling bidrar ikke bare til at naturens skapninger omfattes av frelsen; skillet mellom de frelste, forstått som de «kristne» menneskene, og «de andre» menneskene, tegnes mindre skarpt. Men også i encyklikaen, liksom i disse bønnene er det en gruppe som representerer «de andre». Denne gruppen utgjøres her av dem som dyrker forbrukersamfunnets verdier, og setter profitt foran nestekjærlighet og vern av naturen. I den første bønnen beskrives denne gruppen på følgende måte:

«Touch the hearts  
of those who look only for gain  
at the expense of the poor and the earth».

Fra å ellers være skrevet i vi-form, ser man at bønnen her omtaler denne gruppen som «dem». Også i bønnen henvendt til «de kristne» omtales denne gruppen som «*de* mektige og velstående» til forskjell fra «oss», som søker å være redskap for Gud:

«God of love, show us our place in this world  
as channels of your love  
[...]  
Enlighten those who possess power and money  
that they may avoid the sin of indifference»

Her er det ikke først og fremst dem som er tilhengere av en annen religion, men dem som setter egen vinning først som framstilles som «avgudsdyrkere». Denne måten å definere «avgudsdyrkere» på, kan man blant annet gjenfinne i Bergprekenens skille mellom dem som tjener Gud og dem som tjener Mammon. En slik tenkning har altså en lang tradisjon innenfor

---

<sup>289</sup> Kirken.no: «De oldkirkelige bekjennelser». Lest 29.03.17

kristendommen. At det opereres med et skille mellom «oss» og «dem», står imidlertid ikke i motsetning til en universalistisk frelsesforståelse, i den grad det fastholdes at målet for verden er at hele skaperverket i sin helhet en gang skal gjenforenes med Gud. Og dette ser ut til å være budskapet i strofen henvendt den hellige ånd, der det gis uttrykk for at verden som sådan blir ledet mot Guds kjærlighet ved hjelp av Den hellige ånd:

«Holy Spirit, by your light  
you guide this world towards the Father's love»

På tross av at encyklikaen beskriver dagens samfunn som preget av moralsk forfall, og gir inntrykk av at dette forfallet gradvis har blitt verre og verre, og nå har skapt en krisetilstand, er det ingen apokalypse som beskrives som fremtiden vi har i vente før gudsriket kommer. Det fastholdes at målet er «en bedre framtid» og «gudsrikets komme»:

«O Lord, seize us with your power and light,  
Help us to protect all life,  
To prepare for a better future,  
For the coming of your Kingdom  
Of justice, peace, love and beauty.  
Praise be to you!  
Amen»

Ved at «en bedre framtid» og «gudsriket» kobles sammen, blir det ingen motsetning mellom å jobbe for miljøvern og bevaring av denne verden, og det å lengte etter gudsrikets komme.



## Rollebyggingen i encyklikaen

På tilsvarende måte som i analysen av pave Johannes Paul II's tale, vil jeg her oppsummere analysen ved å fokusere på hvordan retorisk handlekraft opparbeides i encyklikaen. I tråd med fremgangsmåten skissert i metodekapittelet vil jeg besvare dette gjennom å undersøke hvordan relasjonen mellom retor og publikum framstilles og reforhandles. Jeg vil begynne med å drøfte hvordan bildet av Paven som retor konstrueres og konstitueres i teksten, for deretter å ta for meg hvordan bildet av publikum konstrueres og konstitueres i teksten.

### Retor portretteres gjennom framstillingen av tradisjonens bilder og narrativer

Pavens autoritet hviler på hans rolle som overhode for den katolske kirke og forvalter av den katolske kirkes fortolkningstradisjon. Å vise til hvordan kristne bilder og narrativer kan støtte opp om en miljøvennlig livsstil, er dermed en naturlig strategi for Paven å velge for å overbevise den delen av publikum som selv identifiserer seg med den katolske kirke. Denne strategien kan forstås i tråd med hvordan Michael Leff vektlegger tradisjonens betydning i opparbeidelsen av retorisk handlekraft. I pave Johannes Paul II sin tale på verdensdagen for fred viste jeg hvordan det var en sentral strategi i talen å vise til hvordan miljøengasjement følger av kristen tro. Som jeg vil komme tilbake til, preger dette også pave Frans sin argumentasjon i encyklikaen. Men det er likevel slående at pave Frans, i enda større grad enn pave Johannes Paul II, ser ut til å vektlegge at det budskapet han formidler skal kunne oppfattes som noe alle mennesker kan slutte seg til. Et sentralt trekk ved *måten* de kristne bildene og narrative presenteres på i encyklikaen, er altså at de bærer preg av å skulle kunne oppfattes som relevante og meningsfulle også for personer uten kristen tilhørighet. Pave Frans<sup>290</sup> bygger dermed opp et bilde av seg selv som en som målbærer allmenne verdier, som mennesker kan slutte seg til kun i kraft av å være menneske.

---

<sup>290</sup> Jeg omtaler pave Frans som retor av encyklikaen. Dette er imidlertid en forenkling. Encyklikaen er signert av Paven og det er ham «jeg-personen» i teksten henviser til, men som nevnt, er det mange som har vært involvert i skrivingen og oversettelsen av teksten. Det som i encyklikaen presenteres som Pavens stemme, kan dermed sies å representere en hel institusjon, ikke bare Paven selv. Jeg omtaler likevel Paven som retor i analysen, da det er Paven som publikum oppfatter som tekstens forfatter.

### *Retor som poetisk språkbruker*

En av strategiene Paven bruker for å formidle at de kristne fortellingene kan være relevante for alle, er å argumentere for, og demonstrere at, religiøse forestillinger og narrativer er bærere av sannhet på en annen *måte* enn naturvitenskapen. Dermed signaliserer Paven at publikum ikke trenger å velge bort sin tiltro til naturvitenskapen for å kunne slutte seg til det budskapet han formidler. Måten religioner formidler sannhet på, framstilles av Paven som forbundet med måten kunst og poesi kan sies å formidle noe sant og meningsfullt på. Liksom pave Johannes Paul II gjorde i sin tale, trekker altså pave Frans paralleller mellom religiøs språkbruk og det språket som anvendes innenfor kunst og poesi. Dette ser vi for eksempel i innledningen av kapittel to, som kan sies å bestå av en gjennomgang av kristendommens grunnfortelling:

«we need to realize that the solutions will not emerge from just one way of interpreting and transforming reality. Respect must also be shown for the various cultural riches of different peoples, their art and poetry, their interior life and spirituality. If we are truly concerned to develop an ecology capable of remedying the damage we have done, no branch of the sciences and no form of wisdom can be left out, and that includes religion and the language particular to it» (63)

Her understrekes altså viktigheten av å lytte til folks ulike kulturuttrykk, og både kunst, poesi og spiritualitet nevnes som verdifulle visdomskilder. Parallellen mellom kunst, poesi og religion trekkes også ved at Paven gjentatte ganger gir uttrykk for at kristendommens trosgrunnlag består av «fortellinger» og at i disse fortellingene anvendes et symbolspråk<sup>291</sup>. Dermed får Paven fram at måten bibelfortellingene referer til «virkeligheten på», skiller seg fra hvordan man i dagligtalen eller i naturvitenskapen referer til «virkeligheten».

Framstillingen av religiøs språkbruk som en form for poetisk symbolspråk kommer også til uttrykk gjennom encyklikaens stilistiske virkemidler. Som jeg har kommentert i analysen, brukes for eksempel ofte den retoriske figuren synekdoke. Gjennom å gi en detalj-fokusert beskrivelse av de naturomgivelsene som omtales, levendegjøres den dimensjonen ved tilværelsen som ikke fanges opp i matematikkens språk for leseren. Å framkalle en opplevelse av naturen som vakker gjøres også ved å framheve fargene i naturen, som framstilles som

---

<sup>291</sup> Se for eksempel kap. II, avsnitt 66, der Paven skriver om at skapelsesfortellingene anvender et symbolspråk: «The creation accounts in the book of Genesis contain, in their own symbolic and narrative language, profound teachings about human existence and its historical reality».

truet av den *grå* forurensningen, eller når Paven «maler fram» et barndomsminne for å illustrere hvordan naturens verdi overstiger dens nytteverdi. Paven iscenesetter dermed seg selv som en «poetisk språkbruker».

Layouten på encyklikaen utgitt i PDF-format bygger også opp om parallellen mellom religiøs språkbruk og skjønnlitteratur, ved at encyklikaen i dette formatet framstår som en roman.

I analysen av pave Johannes Paul II's tale trakk jeg fram hvordan Pavens framstilling kan forstås i lys av hvordan Paul Ricoeur beskriver religiøs språkbruk. Ricoeur hevder, som jeg har vært inne på, at religiøst språk kan forstås i forlengelsen av hvordan litterære tekster fungerer. Poenget med litterære tekster er ifølge Ricoeur å åpne opp nye livsmuligheter for leseren. Tekstens henvisning til konkrete ting i den ytre verden er altså ikke det som avgjør om teksten er meningsfull, men hvordan tingene og hendelsene ordnes rundt et plot, for således å åpne opp nye måter å være til i verden på for leseren<sup>292</sup>. Jeg mener at pave Frans i sin encyklika i enda større grad enn pave Johannes II utbroderer og betoner at kristendommens språk er et «poetisk symbolspråk».

Ved å framheve likheten mellom «religionenes språk» og litterær språkbruk, og bygge opp en dikotomi mellom «the language of fraternity and beauty» og matematikkens språk, presenteres de kristne fortellingene og forestillingene mer som «myter» enn som «læresetninger». Samtidig insisterer altså Paven på at «myter» kan være bærere av sannhet. Slik jeg ser det, kan altså dette forstås som en strategi Paven anvender for å kunne framstille de kristne mytene som meningsfulle og potensielt sanne for encyklikaens mange publikumsgrupper. I Paul Ricoeur's artikkel «Philosophy and religious language» skiller han mellom det å finne mening i en religiøs tekst gjennom en filosofisk hermeneutisk tilnærming, og det å forholde seg til en religiøs tekst som troende. Dette skillet mener jeg kan kaste lys over hvordan Paven framstiller de kristne mytene som relevante for både kristne og ikke-kristne. Ricoeur beskriver det å utlegge en religiøs tekst gjennom hermeneutikken som å avdekke den verdenen som åpenbares i teksten:

«the first task of hermeneutics is not to give rise to a decision on the part of the reader, but to allow the world of being which is the “issue” of the biblical text to unfold»<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> Andersen, Grønkjær og Nørager 2010: 288f

<sup>293</sup> Ricoeur 1974: 81

Slik jeg forstår det, mener Ricoeur at en religiøs tekst kan skape mening ved å utfolde en mulig måte å leve, og forstå verden på, som leseren blir utfordret til å ta stilling til. I den forstand fungerer teksten på samme måte som et kunstverk som utfordrer publikum til å se på verden med et nytt blikk. I «Philosophy and religious language» skriver Ricoeur nettopp at ut i fra et filosofisk perspektiv kan en religiøs tekst fungere som en særegen form for poetisk tekst:

«I propose to say that, for a philosophical approach, religious texts are kinds of poetic texts: they offer modes of redescribing life, but in such a way that they are differentiated from other forms of poetic texts»<sup>294</sup>.

Å finne *mening* i en tekst, forutsetter altså ikke at man selv er troende. Det å forholde seg til en religiøs tekst som troende, forutsetter imidlertid for Ricoeur at «tekstens verden» er definerende for individets selvfortolkning:

«For my part I should link the concept of faith to that of self-understanding in the face of the text. Faith is the attitude of one who accepts being interpreted at the same time that he interprets the world of the text»<sup>295</sup>.

På tilsvarende måte mener jeg at pave Frans vil vise at de religiøse tekstene kan fungere. For troende som ikke-troende utlegger han hvordan Bibelens budskap kan være meningsfullt i dag, og hvordan de bibelske tekstene formidler et budskap om hvordan virkeligheten kan være. Det autentiske gode livet, der mennesket er åpent for, og lar seg styre av både sin kjærlighet og sin avhengighet av medmennesker og natur, framstilles av pave Frans som å leve i tråd med Guds plan for skaperverket. I den verdenen Paven utlegger som «Bibelens verden», står mennesket overfor et valg mellom å leve i tråd med sin bestemmelse, og på den måten oppfylle Guds plan for skaperverket gjennom å elske og ta vare på sine medskapninger, eller å gi seg hen til sine selvdestruktive drifter, og på den måten underlegge skaperverket «menneskets indre kaoskrefter». Det å forholde seg til naturen som skaperverk handler dermed om å se på naturen som mer enn et råstoff som mennesket kan kontrollere og utnytte. Pavens utlegging av bibeltekstene legger altså til rette for at publikum skal oppfatte budskapet i tekstene som overførbart til menneskenes livssituasjon. «Bibeltekstens verden» presenteres dermed som en fortolkning av livet her og nå.

---

<sup>294</sup> Ricoeur 1974: 80

<sup>295</sup> Ricoeur 1974: 84

Denne måten å presentere bibeltekstene på tydeliggjør også at det å betrakte Bibelens fortellinger som meningsbærende ikke primært bestemmes av om man mener de refererer til faktiske historiske hendelser, men om man mener de formidler noe sant om hvordan mennesket kan forstå seg selv og leve sitt liv. Når han for eksempel viser hvordan fortellingen om liljene på marken kan formidle at mennesket bør begrense sine impulskjøp, eller at troen på Gud som allmektig skaper handler om å ikke behandle naturen som bare råmateriale, er dette noe mennesker kan slutte seg til og oppleve som meningsfullt, selv om de ikke regner seg selv som kristne.

For det kristne publikummet, som i utgangspunktet anser Bibelens budskap som viktig for hvordan de forstår seg selv og verden, presenterer Paven en fortolkning av Bibelens budskap som formidler at det å engasjere seg i miljøsakene er å være tro mot publikums egen overbevisning. Hvorvidt publikum tror på budskapet i de religiøse tekstene, kommer til uttrykk gjennom hvordan publikum behandler sine naturomgivelser og sine medmennesker. Paven signaliserer på denne måten at kristendommen angår og omhandler livet her og nå, og markerer således avstand til den to-romstykningen som har preget visse deler av kirkens egen tradisjon.

### *Knytter assosiative forbindelser til Frans av Assisi*

Parallellen mellom religionens språk og poesiens språk underbygges også gjennom den assosiative forbindelsen pave Frans bygger opp mellom seg selv og Frans av Assisi. Som jeg kommenterte i innledningen til analysen, etablerer pave Frans forbindelsen til Frans av Assisi allerede gjennom encyklikaens tittel og gjennom retoriske grep som personifiseringen av naturelementer og gjennom bruk av «jeg-form» i delen om Frans av Assisi. Også vektleggingen av naturens mystikk, skjønnhet og kompleksitet i encyklikaen kan bygge opp under forbindelsen til Frans av Assisi og tradisjonen han står i. I boka «Tegn og Fortolkning» beskriver teolog Trond Skar Dokka hvordan Bonaventura bygger sin naturtolkning på den fransiskanske fromhetstradisjonen, som blant annet kommer til uttrykk i Frans av Assisi sin Solsang. Dokka hevder at denne formen for naturlesning og gudserkjennelse tar utgangspunkt i den direkte og umiddelbare erfaringen av naturen, og dermed funderer gudserkjennelsen i

det før-rasjonelle framfor i det rasjonelle<sup>296</sup>. Også pave Frans vektlegger den før-rasjonelle naturerfaringen, for eksempel når han viser til den allmenne opplevelsen av at steder fra barndommen eller oppveksten kan få en helt spesiell betydning for oss, eller når han advarer mot reduksjonismen og det å forveksle naturvitenskapens beskrivelser av naturen med *naturen i sin helhet*. At pave Frans framhever likheten mellom kunst og teologi, kan også bygge opp under denne vektleggingen av det før-rasjonelle. Her kan man ane en forskyvning av fokus om man sammenlikner encyklikaen til pave Frans med pave Johannes Paul II's tale på verdensdagen for fred i 1990. Som jeg kommenterte i analysen av denne talen, legger pave Johannes Paul II stor vekt på naturens *orden*, og han viser til hvordan både naturvitenskapen og filosofien også vitner om denne ordenen:

«Theology, philosophy and science all speak of a harmonious universe, of a «cosmos» endowed with its own integrity, its own internal, dynamic balance». (8)

Mens pave Johannes Paul II framhever ordensaspektet ved naturen, framhever altså pave Frans viktigheten av å være åpen for naturens: «awe and wonder».

### *Formidler av Guds fortelling – ikke forfatter*

Vi har sett at Paven iscenesetter seg selv som en «poetisk språkbruker» ved å tidvis anvende et poetisk språk og på den måten bygge opp under parallellen mellom poesi, kunst og religion. Likevel framstår det som avgjørende å markere at den sannheten som kristendommens fortellinger formidler, ikke er forfattet av Paven. Gud er den kunstneren som åpenbarer sin sannhet gjennom språkets begrensende rammer, og gjennom naturens skjønnhet og mangfold. På tross av at Paven selektivt henter ut bibeltekster og presenterer sin egen fortolkning av dem, bygger han opp et bilde av seg selv som en som er *formidler* av «Guds fortelling» og ikke «forfatter». Når han for eksempel i kapittel II (avsnitt 70) skriver at: - «These ancient stories, full of symbolism, bear witness...» formidler han at det er bibelfortellingene som er bærere av viktige sannheter, og følgelig at det ikke er ham selv som er forfatteren av disse sannhetene. De mange bibelsitatene signaliserer også at Paven vil demonstrere at det

---

<sup>296</sup> Dokka 2004: 180

budskapet han formidler, ikke er noe han tilfører kristen tradisjon, men noe som allerede formidles i Bibelen.

Ved å framstille Gud som forfatteren av de sannhetene som formidles i det poetiske språket, markerer Paven dels at det er et avgjørende skille mellom kunst, poesi og religion, på tross av likhetene. Han formidler også til det kristne publikummet at det budskapet han formidler, er forankret i publikums egen tradisjon, og at publikum følgelig ikke trenger å oppgi sin egen selvforståelse for å la seg overbevise av hans budskap.

Ricoeur beskriver hvordan religiøse myter fungerer som symboler for de troende, nettopp i kraft av at de troende knytter an til dem i sin selvforståelse<sup>297</sup>. Han vektlegger også at en stadig nyfortolkning av mytene er med på å gi troen kraft og betydning<sup>298</sup>. For det kristne publikummet kan Pavens adressering av miljøsakene i den forstand fungere som et middel til å aktualisere tradisjonens bilder. Ved å betone hvordan tekstene formidler noe om livet her og nå, gjøres mytene aktuelle og relevante for publikums selvopfatning. For eksempel kan fortellingen om syndefallet eller om frelsen framstå i et nytt lys og med fornyet mening i møte med de problemstillingene miljøkrisa reiser.

Paven er altså opptatt av å demonstrere at det budskapet han forfekter, er i tråd med Bibelen og kan finne støtte i Bibelens symbolske fortellinger. Som jeg har påpekt i analysen, ser man at Paven flere steder også markerer en nærhet til de *fortolkninger* av tradisjonen som Vatikanet tradisjonelt støtter. For eksempel markerer han at en spiritualitet uten skapertro er uakseptabel, og han signaliserer nærhet til tradisjonen ved å fastholde et konservativt syn på kjønnsroller og motstand mot prevensjon, eller i det han setter grenser mot biosentrisme og helliggjøring av naturen. På denne måten understreker han ytterligere at han er en som viderefører de posisjoner og verdier pavestolen tradisjonelt representerer. Samtidig opererer han med et skille mellom «teksten» og «fortolkningen av teksten» når han knytter an til tradisjonen. Dette kommer spesielt tydelig til uttrykk der Paven gjentatte ganger tar avstand fra det han beskriver som «forvregninger av kristendommens evangelium», jf. avsnitt 98 der han understreker at kroppsforakt og dualisme ikke er i tråd med Jesu budskap.

Understrekingen av at bibeltekstene er symbolske og må fortolkes, skaper altså en mulighet for å ta avstand fra tidligere tolkninger, noe vi ser at Paven i enkelte tilfeller gjør. Men samtidig er det altså sentralt for Paven å demonstrere sin lojalitet mot tradisjonen.

---

<sup>297</sup> Gilhus og Mikaelsson: 92f

<sup>298</sup> Ricoeur 1974: 84f

Balansegangen mellom å markere nærhet til tradisjonen og samtidig aktualisere tradisjonens bilder og presentere dens budskap som relevant for alle, løses også med aktiv bruk av polysemi eller «strategisk tvetydighet». Jeg mener altså at Pavens framstilling av kristne bilder og narrativer legger opp til at bildene skal kunne forstås på ulike måter for at publikum med ulik bakgrunn skal kunne slutte seg til budskapet. Som jeg var inne på i gjennomgangen av kapittel VI i encyklikaen, der begrepet «conversion» brukes om det å legge om til en miljøvennlig livsform, gjøres det for eksempel ikke klart hvorvidt det å gjennomgå en «ecological conversion» er betinget av at man er/blir kristen. Eksplisitt sies det bare at om man er troende, så forutsetter sann tro en økologisk bevissthet og livsstil. Dermed er det mulig å tolke budskapet som en formaning om å komme til tro, for på den måten bryte opp fra det gudløse forbrukersamfunnet og den teknokratiske virkelighetsforståelsen. Samtidig legges det til rette for at budskapet kan forstås som en generell oppfordring til miljøbevissthet.

Den samme strategiske tvetydigheten mener jeg preger framstillingen av frelsen flere steder i encyklikaen. For eksempel beskrives det å bryte opp fra det teknokratiske paradigmet som «en form for frelse» i kapittel III:

«when the desire to create and contemplate beauty manages to overcome reductionism through a kind of salvation which occurs in beauty and in those who behold it.» (112)

Her beskrives altså skjønnhetsopplevelser som en form for oppbrudd fra det teknokratiske paradigmet. Andre eksempler på oppbrudd som trekkes fram, er når små-skala kooperativer legger om til en mer miljøvennlig produksjonsform, eller teknologi tas i bruk for å hjelpe folk til å leve mer verdige liv, framfor å kun anvendes for økt profitt. Disse eksemplene viser altså til konkrete «dennesidige» handlinger og opplevelser, men Paven velger altså å bruke begrepet «a kind of salvation» for å beskrive dem. Ved å legge til «a kind of» før begrepet «salvation» sikrer Paven at konservative lesere ikke skal anta at han setter et likhetstegn mellom disse fenomenene og frelsen. Men samtidig bidrar begrepsbruken til at begrepet «frelse» også forstås som en opplevelse eller handling alle kan erfare her og nå.

Det samme er tilfelle når Paven bruker begrepet «communitarian salvation» om hvordan fellesskapsbånd mennesker i mellom kan bidra til å transformere belastede og voldspregede nærmiljøer:

«Many people in these conditions are able to weave bonds of belonging and togetherness which convert overcrowding into an experience of community in which the walls of the ego



are torn down and the barriers of selfishness overcome. This experience of a communitarian salvation often generates creative ideas for the improvement of a building or a neighbourhood» (149).

Også her brukes begrepet frelse om en konkret forbedring av livsforhold her og nå, som menneskene selv står bak. Samtidig fastholdes den tradisjonelle forestillingen om himmelsk frelse ved tidenes ende, jf. hvordan dette beskrives i encyklikaens siste kapittel. Ved å både beskrive frelsen som noe dennesidig og som noe som omhandler en framtidig hinsidig virkelighet, unngår Paven å framstille én frelsesforståelse som den eneste korrekte, og personer uten religiøs tilhørighet vil også kunne finne en mening i begrepet.

Som jeg har vært inne på i analysen, gjelder denne flertydigheten også mange andre bilder fra kristen tradisjon som tradisjonelt brukes om menneskets gudsrelasjon eller om noe hinsidig. For eksempel brukes begrepet «universal communion» her om fellesskapet mellom alle levende vesener og ikke primært mellom de troende og Gud. Likeledes brukes også paktsbegrepet om relasjonen mellom mennesker og naturen. Denne «strategiske tvetydigheten» mener jeg altså er et grep Paven anvender for å framstille seg selv som formidler av et budskap som er forenlig med ulike publikumsgruppers virkelighetsoppfatning. Mottagelsen av encyklikaen viser imidlertid at enkelte publikumsgrupper er svært kritiske til denne uklarheten, som for eksempel Reno som kritiserte pave Frans for at han ikke på en tydeligere måte fikk fram det særegne og unike ved kristendommens budskap.

### *Apologet mot naturvitenskapelig ekspansjon*

Den strategiske tvetydigheten bidrar altså dels til at ulike publikumsgrupper skal kunne slutte seg til Pavens framstillinger. Samtidig mener jeg Paven bruker tvetydigheten i det poetiske språket for å bygge opp et bilde av seg selv som en målbærer for verdier og perspektiver som angår og omhandler virkeligheten her og nå, men som ikke kan formidles verken gjennom det han beskriver som kapitalismens «kortsiktige kost/nytte perspektiv» eller gjennom det «matematikkens språk» som anvendes innen naturvitenskapene. Kristendommen presenteres altså som et alternativ til naturvitenskapens reduksjonisme. Flere ganger advarer Paven mot å bli «innelåst» i sitt eget språk, og ikke se at «virkeligheten» er større enn de språk, modeller og begreper vi anvender for å forsøke å forstå den. Reduksjonisme er noe Paven i

utgangspunktet beskriver som et trekk ved alle «språk» og tilnæringsmåter til virkeligheten. Ser man for eksempel i siste underkapittel av kapittel V, advares det på den ene siden mot å tro at «empirical science provides a complete explanation of life» samtidig som det vises til at troende også kan mistolke sine egne prinsipper, og derfor må utfordres til å stadig gå tilbake til «kildene». Kapittelet avsluttes med en oppfordring til å alltid huske på at «realities are greater than ideas». Paven gir også uttrykk for at det ikke er «ideene» eller «konseptene» i seg selv som er viktigst å ha fokus på, men hvilke handlinger og livsmuligheter de inspirerer oss til<sup>299</sup>. Jeg mener at denne demonstrasjonen av at de begrepene vi anvender både innen religion og vitenskap, bare gir en begrenset forståelse, har flere funksjoner. For det første markerer Paven avstand til dem som hevder det er mulig å lese ut én bokstavelig mening av Bibelens fortellinger. For det andre tror jeg han på denne måten vil bygge opp under sin egen posisjon som relevant deltager i miljødiskursen, ved å få fram at vi trenger et mangfold av ulike tilnæringer til virkeligheten for å forstå den. Dette impliserer også at vi trenger et mangfold av tilnæringsmåter for å løse miljøkrisa, da ingen innfallsvinkler er tilstrekkelige alene.

I en del av denne argumentasjonen i encyklikaen framstilles altså religion og vitenskap som likeverdige erkjennelsesveier som kan utfylle hverandre. I boka «Teologi og naturvitenskap» beskriver den danske teologen Viggo Mortensen ulike måter man innen teologien forstår forholdet mellom teologi og naturvitenskap på mot slutten av 1900-tallet. Han skisserer i den forbindelse to ulike hovedstrategier som han omtaler som henholdsvis «restriksjonsmodellen» og «ekspansjonsmodellen». Restriksjonsmodellen er kjennetegnet ved å knytte teologien og naturvitenskapen til hver sine områder av virkeligheten, eller til ulike aspekter ved virkeligheten, og har ifølge Mortensen etablert seg som «standardmodellen» innen vitenskapelig teologi<sup>300</sup>. Denne modellen mener Mortensen finner sin filosofiske begrunnelse blant annet i språkspillteorien som Ludvig Wittgenstein står bak<sup>301</sup>. Den østerrikske filosofen Wittgenstein hevdet at språket ikke i utgangspunktet har en «normal» bokstavelig betydning, men at språket får sin mening ut fra hvordan det i en gitt sammenheng brukes. For å kunne kjenne til betydningen av et ord må man dermed både vite hvordan ordet brukes, og hvorfor det brukes<sup>302</sup>. Språket fungerer altså på ulik måte og følger ulike spilleregler i ulike sammenhenger, derav begrepet språkspill. Det har blitt utviklet flere teorier om «religionens

---

<sup>299</sup> Se for eksempel kapittel VI, underkapittel III: «More than in ideas or concepts as such, I am interested in how such a spirituality can motivate us to a more passionate concern for the protection of our world» (216).

<sup>300</sup> Mortensen 1989: 27

<sup>301</sup> Mortensen 1989: 44

<sup>302</sup> Kurten 1987: 30

språkspill» på bakgrunn av Wittgensteins teori, og som Mortensen trekker fram, hevdes det i flere av disse teoriene at utsagn ytret i et religiøst språkspill kun bærer mening innenfor det religiøse språkspillet selv<sup>303</sup>. Et utsagn om naturen ytret innenfor et religiøst språkspill kan altså ikke overføres og gi mening innenfor et naturvitenskapelig språkspill, da språket brukes forskjellig innenfor religion og naturvitenskap.

Mortensen trekker fram hvordan en slik framstilling av religion som et uavhengig og autonomt språkspill, gjør at teologien slipper unna verifikasjonskrav reist fra naturvitenskapelig hold. Han problematiserer imidlertid konsekvensen av dette, da en slik tenkning kan bidra til å gjøre religion betydningsløs og irrelevant utenfor sin egen avgrensede sfære<sup>304</sup>. Som jeg har vist, framstiller imidlertid pave Frans, i likhet med Ricoeur, religionens språk som meningsbærende også utenfor sin egen sfære, da han jo er opptatt av å utlegge de kristne mytene på en måte som gir mening også for personer uten kristen bakgrunn. Han legger altså *ikke* opp til at religionens språkspill er fullstendig uforståelig og adskilt fra andre språkspill. Det at han ser ut til å strebe etter å framstå som oppdatert på naturvitenskapens beskrivelser av natur og klimakrise, vitner også om at han forutsetter at teologiens utsagn om virkeligheten ikke kan stå i fullstendig motsetning til naturvitenskapens utsagn om virkeligheten. Likevel løser altså pave Frans forholdet til naturvitenskapen ved å beskrive naturvitenskap og teologi som to ulike språk. Og også pave Frans er opptatt av å vise hvordan disse språkene skiller seg fra hverandre.

Den sentrale forskjellen som pave Frans framhever, er at naturvitenskapen er interessestyrt, i den forstand at målet innen naturvitenskap og teknologi er å påvirke og beherske en avgrenset del av naturen for å løse kortsiktige behov og interesser, mens religionens språk formidler en fortolkning av virkeligheten som helhet, ut i fra et kjærlighetsperspektiv. I kapittel III beskriver han for eksempel naturvitenskapelig metode som «a technique of possession, mastery and transformation» (106), mens religionens språk beskrives som «the language of fraternity and beauty». Men han trekker også fram likheter. Likhetene han vektlegger, er som jeg har vært inne på, at både religion og naturvitenskap beskriver naturen ved hjelp av begreper som ikke korresponderer fullstendig med virkeligheten. Han bygger også ned motsetningsforholdet mellom teologi og naturvitenskap, når han, som jeg kommenterte i

---

<sup>303</sup> Mortensen 1989: 44

<sup>304</sup> Mortensen 1989: 44

analysen, forsøker å løse opp assosiasjonen mellom religion og irrasjonalitet på den ene siden og vitenskap og objektiv rasjonell sannhet på den andre.

Pave Frans framstiller altså i utgangspunktet de ulike språkene som komplementære i forhold til hverandre, i den forstand at de presenteres som konstruktive tilnærminger til den samme virkeligheten, ut i fra ulike funksjoner. Han framhever som sagt også at disse språkene har kontaktpunkter og må forholde seg til hverandre. Mortensen trekker i sin bok fram en tendens til at man innenfor teologien på slutten av 1900-tallet etterspør økt dialog med naturvitenskapen, da teologien utfordres av blant annet miljøkrise til å uttale seg om naturen<sup>305</sup>. Pave Frans sin framstilling av forholdet mellom teologi og naturvitenskap kan framstå som et slikt forsøk på en tilrettelegging av forholdet mellom teologi og naturvitenskap, som kan innby til dialog.

Men på tross av at Paven ved flere anledninger presiserer at naturvitenskapen representerer en viktig og nødvendig tilnærming til virkeligheten, mener jeg han samtidig framstiller «religionens språk» som mer uunnværlig og av mer grunnleggende betydning enn naturvitenskapen. Dette kommer for eksempel til uttrykk når Paven sammenlikner religion med et kompass som kan gi vitenskapen og teknologien retning, og som forskningen er hjelpeløs uten (avsnitt 126). Naturvitenskapen framstilles dermed som en slags hjelpevitenskap som kan bidra til å virkeliggjøre de målsetningene som kan utledes av «religionens språk», og som altså bør underordnes disse. Han knytter også en forbindelse mellom den reduksjonismen han så sterkt advarer mot, og naturvitenskapen. Rendyrkingen av mennesket som fornuftsvesen og synet på naturen som råmateriale er noe Paven primært knytter til naturvitenskapen. På den måten framstilles naturvitenskapens natursyn som problematisk å ta utgangspunkt i i møte med miljøkrise, mens han selv framstår som representant for et *helhetsperspektiv*, som anerkjenner at mennesket er relasjonelt og forbundet med naturen gjennom alle sine sanser. Selv om han altså innledningsvis framstiller reduksjonisme som et trekk ved alle språk, bygger han opp et bilde av at dette i større grad preger naturvitenskapen enn religionen.

Nå er det først og fremst naturvitenskapelig «ekspansjon» pave Frans kritiserer, altså at det bildet av naturen som naturvitenskapen formidler, antas å representere virkeligheten i sin totalitet, slik at «religionens språk» ikke tilkjennes noen legitim rolle i det hele tatt. Samt

---

<sup>305</sup> Mortensen 1989: 29

tendensen til at metode-idealer hentet fra naturvitenskapen oppfattes som nøytrale og forbilledlige normer for hvordan mennesket skal forholde seg til sine omgivelser. Men det idealet pave Frans selv fremmer til erstatning for naturvitenskapens ekspansjon, er altså ikke å tilkjenne naturvitenskap og religion likestilte roller. Det idealet pave Frans fremmer, er å la naturvitenskapen fungere som en hjelpevitenskap for å nå religionens målsetninger. Kritikken av naturvitenskapens ekspansjon framstår altså som en form for apologetikk der Paven forsøker å forsvare og fremme kristendommens stilling i samfunnet gjennom å tilkjenne naturvitenskapen en legitim, men underordnet posisjon.

Paven står imidlertid ikke tydelig fram som apologet for kristendommen per se. Det er religionens stilling generelt han fremmer. Dette signaliseres også når han uttrykker at «religiøse klassikere» er viktige kilder til visdom istedenfor å si at Bibelen er en viktig visdomskilde, eller når han siterer sufidikteren Ali al Khawas for å underbygge sitt budskap, framfor kun å referere til kristne teologer. Dermed framstår Paven som åpen og ydmyk overfor andre religiøse tradisjoner.

### *Politisk frigjører*

Når Paven framhever at kristendommens bilder og fortellinger refererer til noe dennesidig, blant annet ved hjelp av «strategisk tvetydighet», tematiseres ikke bare forholdet mellom religion og kunst og religion og naturvitenskap, men også forholdet mellom religion og politikk. Som jeg var inne på i innledningen av analysen, er encyklikaen preget av sterk samfunnskritikk. Bildet av det gode autentiske livet stilles i kontrast til livet i «forbrukersamfunnet». Pavens rolle som apologet blir spesielt tydelig i kritikken av dette «amoralske sekulære forbrukersamfunnet». Men også denne kritikken fremmes på en måte som gjør at han ikke bare framstår som representant for kristendommen per se, men for verdier som kan forankres i mange ulike trosgrunnlag. Paven bruker for eksempel ikke betegnelser som «det kristne samfunnet» versus «det gudløse samfunnet», men anvender isteden uttrykk som «culture of life» versus «culture of death», eller han kritiserer forbrukersamfunnet for å stå i strid med «all civil society». Han appellerer også til menneskerettighetene og ikke bare til normer fra til katolsk sosiallære.

Paven uttrykker seg med mye patos i sin kritikk av forbrukersamfunnet. Han sammenlikner for eksempel det å kaste mat med å stjele fra de fattige (50), og bruker uttrykk som perverse strukturer (52), om urettferdige samfunnssystemer. Dermed bygger han opp bildet av seg selv som et moralsk overhode som har et sterkt personlig engasjement i disse spørsmålene. Ved å knytte assosiative forbindelser mellom seg selv og frigjøringssteologien gjennom ordvalg og billedbruk signaliserer han at han står på de undertryktes side og støtter deres krav om rettferdighet og frigjøring fra undertrykkende samfunnsstrukturer. Som jeg har vært inne på i analysen, framstiller pave Frans kampen for et mer miljøvennlig samfunn som en frigjøringskamp, blant annet ved å gjentatte ganger bruke begrepet «frigjøring» om målet for de samfunnsomveltningene han fremmer, og ved å beskrive de samfunnsomveltningene som trengs, som en «kulturrevolusjon». Det er altså ikke bare velgjørenhet Paven fremmer, men endring av samfunnets strukturer.

Ved å bygge opp et bilde av seg selv som politisk frigjører, bygges skillet mellom religion og politikk ned, og Paven markerer igjen avstand til forståelsen av kristendommen som en forløsningsreligion og bare det. For selv om Paven bygger ned skillet mellom religion og politikk, kontrasterer han også politikkens og religionens roller, ved å gjentatte ganger anvende motsetningsparet «langsigtig» og «kortsiktig» om henholdsvis politikkens og religionens perspektiv. Religion framstilles altså som noe som angår politikkens langsiktige mål. Dette underbygges gjennom vektleggingen hans av å endre det virkelighetsbildet som råder i samfunnet, framfor å fokusere på å drøfte ulike konkrete tiltak. Men ved at han legger vekt på at ens virkelighetsbilde kommer til uttrykk både gjennom konkrete hverdagshandlinger og gjennom politiske strukturer, sammenflettes likevel politikken og religionens felt. Kapitalismen framstilles for eksempel som uttrykk for nettopp det reduksjonistiske teknokratiske virkelighetsbildet, og samtidig vektlegger han at tro er noe som kommer til uttrykk både i hverdagshandlinger og i samfunnsstrukturer. Dette signaliseres for eksempel når Paven skriver at samfunnsengasjement «sanctifies us» (231), eller når det å skru av lyset omtales som en «kjærlighetshandling». Likeledes signaliserer uttrykket «political love» hvordan politikk og religion kan henge sammen.

*Åpen for dialog, men hva med samfunnsvitenskapene?*

Uttrykksformen i encyklikaen bygger opp et bilde av pave Frans som ydmyk og åpen. Som jeg har vært inne på, inntar han en ydmyk lederrolle gjennom den utstrakte bruken av sitater fra en rekke bispekonferanser. Han kritiserer også sin egen tradisjon for å ha bidratt til å underbygge et problematisk menneskesyn. I tillegg understreker han gjentatte ganger at kirken ikke har alle svarene på hvordan miljøkrise skal løses, og han beskriver andre religiøse tradisjoner som bærere av verdifulle sannheter. På denne måten bygger altså encyklikaen opp et bilde av Paven som ydmyk og som på lag med, framfor i konflikt med, andre tilnærminger. Han legger også vekt på å avklare sitt eget ståsted gjennom å gjøre rede for hvordan dette står i forhold til andre tilnærminger som naturvitenskap, kunst og politikk. Men når Paven beskriver sitt forhold til andre vitenskaper, er det først og fremst naturvitenskaper han refererer til. Vitenskaper som sosiologi, psykologi, antropologi, statsvitenskap eller historie ser ikke ut til å verken bli løftet fram eller referert til når Paven beskriver og drøfter utfordringer i dagens samfunn. Kan hende utfordres den virkelighetsbeskrivelsen som Paven bygger på, i større grad av disse vitenskapene enn av naturvitenskapen. For eksempel er et avgjørende aspekt ved den innfallsvinkelen til miljøkrise som både pave Johannes Paul II og pave Frans forutsetter, at miljøkrise er uttrykk for moralsk forfall. Pave Frans gir gjentatte ganger uttrykk for at dagens samfunn er preget av moralsk forfall, og gir implisitt uttrykk for at moralen var bedre før. Et eksempel på dette er når han sammenlikner det moralske forfallet med ørkenspredningen:

«“The external deserts in the world are growing, because the internal deserts have become so vast” [152]» (217).

Likeledes gis det inntrykk av at fiendskap og manglende solidaritet er økende i dagens samfunn når Paven framstiller det som om solidariteten og ansvarsfølelsen ikke bare er for *lav*, men er noe som har *gått tapt*:

«Our lack of response to these tragedies involving our brothers and sisters points to the loss of that sense of responsibility for our fellow men and woman upon which all civil society is founded» (25).

At samfunnet i dag generelt sett er preget av moralsk forfall, vil imidlertid kunne møte innvendinger fra samfunnsvitere, som for eksempel ville kunne vise til færre kriger, lavere barnedødelighet, større toleranse for minoriteter i dag enn tidligere. Forestillingen om at *miljøkrise* nødvendigvis skyldes og er tegn på moralsk forfall, vil likeledes kunne møte motstand. I boka «Handling og dømmekraft» tar Svein Aage Christoffersen for eksempel opp

hvordan det er *bivirkningene* av en rekke teknologiske nyvinninger som har skapt verdensforandrende miljøødeleggelser<sup>306</sup>. *Hensikten* med å utvikle teknologien har altså vært god, men utviklingen brakte med seg noen utilsiktede konsekvenser som var miljøødeleggende. Det er følgelig først og fremst uvitenhet som har skyld i en rekke miljøutfordringer, og ikke umoral. Pave Frans sitt poeng er riktignok at vi i dag innehar en større grad av kunnskap enn tidligere, og at problemet ligger i at vi fortsetter å utvikle vår kunnskap om hvordan vi kan utnytte naturen, uten at vår ansvarlighet øker i takt med kunnskapsutviklingen. Men poenget her er at pave Frans ikke går inn i en dialog med andre vitenskapelige tilnærminger enn naturvitenskapene, eller gjør rede for hvordan hans ståsted står i forhold til dem. Kan hende stiller ikke pave Frans spørsmålsteget ved dette aspektet ved virkelighetsbeskrivelsen i encyklikaen fordi forestillingen om miljøkrise skyldes vår umoral bygger opp under den sammenkoblingen som gjøres mellom grunnfortellingen om skapelse, synd og gjenoppbyggelse, og klimakrise? Denne sammenkoblingen fungerer ved at miljøkrise blir et «bevis» på menneskenes synd og moralske forfall. Den til tider svært negative beskrivelsen av det moderne samfunnet kan også implisitt formidle at det er sekulariseringen som har bidratt til det moralske forfallet, og at publikum derfor bør vende seg til kirken for å motarbeide forfallet.

### Retors konstruksjon av publikum

For at publikum skal la seg påvirke av en tekst vil det, som jeg har gjort rede for i metodekapittelet, være avgjørende at publikum tilskriver retor autoritet og at de identifiserer seg med de verdier og perspektiver retor representerer. I forrige underkapittel har jeg gjort rede for hvordan pave Frans bygger opp sin egen posisjon som en autoritet som det er relevant å lytte til for flere publikumsgrupper. Men om publikum lar seg påvirke av teksten, vil også være betinget av om de identifiserer seg med de publikumsposisjonene som er innskrevet i teksten, og om de lar sin selvforståelse bli preget av denne framstillingen. Om publikum identifiserer seg med Pavens framstilling av «sitt kristne publikum», og om Paven evner å framstille det å være kristen som noe som forutsetter miljøengasjement, vil altså publikum kunne bli påvirket til å bli miljøengasjert. Jeg vil her ta for meg hvilke publikumsposisjoner

---

<sup>306</sup> Christoffersen refererer her til Løgstrups essay «Bivirkningernes verdensforvandlerlige magt», som omhandler denne tematikken (Christoffersen 1994: 35f)



som pave Frans konstruerer i teksten, og hvordan disse framstilles og posisjoneres i forhold til andre mulige alternativer.

### *Publikum portretteres som del av et universelt fellesskap*

Som jeg har vært inne på, understreker pave Frans flere ganger at encyklikaen er rettet til, og er relevant for, alle mennesker. Argumentasjonen i encyklikaen utformes også på en sånn måte at den skal kunne gi mening for personer uten kristen tilhørighet. Paven appellerer ikke bare til katolske prinsipper og normer, men også til menneskerettigheter og allmenne erfaringer. Han demonstrerer også hvordan de kristne bildene og fortellingene kan gi mening her og nå, og at det er mulig å forene et vitenskapelig oppdatert natursyn med et kristent trosgrunnlag.

Jeg mener imidlertid at denne innfallsvinkelen og vektleggingen av at menneskeheten i sin helhet er én familie, i like stor grad er rettet mot et kristent publikum. Pave Frans tegner et bilde av den selvforståelsen han mener kristne bør inneha. Han signaliserer altså at det å være kristen i utgangspunktet ikke innebærer å se på seg selv som løsrevet fra natur og samfunn og i opposisjon til naturvitenskap, kunst og kultur. Pave Frans sin henvendelse til og framstilling av den «ikke-kristne publikumsposisjonen», bidrar til å formidle noe om hvordan «det kristne publikummet» skal forstå seg selv. Ved å uttale at han henvender seg til alle, og demonstrere fellesskap med denne universelle publikumsposisjonen gjennom å uttrykke seg i vi-form, signaliserer han at kristne bør identifisere seg som tilhørende et globalt fellesskap, og ikke som del av et avgrenset kristent samfunn.

Framstillingen av de kristne bildene og fortellingene i encyklikaen bygger til dels opp om dette. Som jeg har vært inne på, framhever pave Frans spesielt viktigheten av å fastholde en skapertro. Derfor framhever han at skapelselæren beskriver mennesket som bestemt av sin relasjon til Gud, medmennesker og natur, og at disse tre relasjonene er uløselig forbundet med hverandre. Framhevingen av at menneskets gudsrelasjon ikke bare er forbundet med relasjonen til medmennesker, men også til naturen, bidrar til å styrke budskapet om at kristne ikke skal forstå seg selv som en fremmed som ikke egentlig er hjemmehørende i denne verden eller i samfunnet her og nå. Som jeg har vært inne på, trekkes trolig skapelselæren først og fremst fram i encyklikaen fordi dette bygger opp om budskapet om at vi må ta vare på *naturen*

og ikke tro at naturen bare er et råmateriale vi kan herske med som vi vil. Men jeg mener at dette fokuset også bidrar til at menneskehetens enhet kommer i fokus.

Ved å særlig fokusere på skapelselæren tones frelseslæren ned. Frelseslæren har noen problematiske implikasjoner ifølge Blumenberg, nemlig å implisere en antropologisk dualisme mellom de frelste og de fordømte. Som jeg har vært inne på mente Blumenberg at Augustin var nødt til å utvikle dogmet om menneskets universelle skyld for få en forklaring på ondskaper i verden. I den manikeiske dualismen som Augustin ville ta avstand fra, var det «demiurgen», skaperen av den materielle verden, som var opphavet til det onde. Det var altså en kosmologisk dualisme mellom på den ene siden skaperguden og den materielle verden, og på den andre siden, frelsesguden og den åndelige verdenen. For å ikke ende opp med en slik kosmologisk dualisme, er det ifølge Blumenberg menneskenes manglende etterfølgelse av Guds vilje som er opphavet til ondskaper i verden, og ikke Gud selv. Blumenberg mente imidlertid at Augustins forsøk på å komme til rette med manikeismens *kosmologiske* dualisme fører til at han erstatter den med en *antropologisk* dualisme. Ifølge Blumenberg, inntar menneskene rollen til den gnostiske demiurgen i Augustins teologi. Det er menneskene og deres synd som er forklaringen på hvorfor det finnes lidelse i verden <sup>307</sup>. I boka *The Legitimacy of the Modern Age* skriver Blumenberg at det er nødvendig for Augustin å fastholde at ikke alle mennesker omfattes av frelsen, fordi man på den måten har en forklaring på hvorfor det fortsatt finnes lidelse i verden etter at Jesus befridde menneskene fra deres synd. Ut i fra Blumenbergs fortolkning impliserer altså Augustins frelseslære ikke et like negativt syn på naturen som manikeismens frelseslære gjør, men prisen for dette er at den innfører et skarpt skille mellom «de frelste» og «de fordømte» <sup>308</sup>.

Når pave Frans spesielt framhever skapelselæren framfor frelseslæren, vil altså en slik antropologisk dualisme mellom de «frelste» og «de fordømte» tones ned. I den forstand bidrar vektleggingen av skapelselæren til å styrke budskapet om at det kristne publikummet først og fremst skal forstå seg selv som del av skaperverket på linje med alle andre mennesker og publikumsgrupper.

Men heller ikke den frelseslæren som kommer til uttrykk i pave Frans sin encyklika impliserer en slik antropologisk dualisme. For pave Frans bruker begrepet «frelse» dels om

---

<sup>307</sup> Grønkjær 2002: 344f

<sup>308</sup> Blumenberg 1983: 134f

henvisning til noe dennesidig, som når han viser til hvordan skjønnhetsopplevelser kan oppheve det teknokratiske virkelighetsbildets reduksjonisme:

«Or indeed when the desire to create and contemplate beauty manages to overcome reductionism through a kind of salvation which occurs in beauty and in those who behold it» (112).

Eller når han omtaler hvordan den positive kraften i mellommenneskelig fellesskap kan transformere destruktive bomiljø:

«Many people in these conditions are able to weave bonds of belonging and togetherness which convert overcrowding into an experience of community in which the walls of the ego are torn down and the barriers of selfishness overcome. This experience of a communitarian salvation often generates creative ideas for the improvement of a building or a neighbourhood» (149).

Når pave Frans bruker begrepet «frelse» i disse eksemplene, referer begrepet til dennesidige opplevelser som er tilgjengelig for alle, noe som bidrar til å tone ned en antropologisk dualisme mellom «de frelste» og de «fordømte». Men som jeg har vist, beskriver Paven også frelse i eschatologisk forstand i de to siste underkapitlene av encyklikaen. Heller ikke her legger Paven fram sin frelsesframstilling som en lære om frelsen, men implisitt formidler han at han forstår frelsen som noe som omfatter skaperverket i sin helhet. Han omtaler den nyskapte verdenen som «our common home in heaven», og impliserer dermed at himmelen, liksom jorda er menneskehetens felles hjem:

«Even now we are journeying towards the sabbath of eternity, the new Jerusalem, towards our common home in heaven. Jesus says: “I make all things new” (Rev 21:5). Eternal life will be a shared experience of awe, in which each creature, resplendently transfigured, will take its rightful place and have something to give those poor men and women who will have been liberated once and for all.» (243)

Sitatet fra Åp 21:5, der det står at alle ting skal gjøres nye, impliserer også at naturens mange skapninger, og ikke bare menneskene, vil bli nyskapt. At Paven ønsker å framheve dette, tydeliggjøres når han velger å bruke begrepet «creature» framfor «menneske» i sin videre utlegning av bibelverset. Pave Frans signaliserer at denne framstillingen av frelsen er i tråd med tradisjonen, ved å sette inn henvisning til, og sitat fra Åp 21:5. Men at pave Frans her selektivt velger ut bibelsitater som støtter en universalistisk frelsesforståelse, og velger vekk

bibeltekster som signaliserer en antropologisk dualisme, blir tydelig om man ser på hvordan kapittel 21 i Johannes åpenbaring fortsetter. I Åp 21:8 står det for eksempel:

«Men de feige, de vantro og vanhellige, de som myrder, driver med hor og trolldom, avgudsdyrkere og alle løgnere, deres plass skal være i sjøen som brenner med ild og svovel. Det er den annen død»<sup>309</sup>.

En slik framstilling av frelseslæren står i skarp kontrast til den inkluderende holdningen som preger pave Frans sin henvendelse til menneskeheten i sin helhet i *Laudato Si*, og er altså helt fraværende i encyklikaen.

Det er imidlertid ikke nytt at den antropologiske dualismen som man finner hos Augustin og i bibelsitatet fra Johannes åpenbaring, modereres i pave-uttalelser. Som den amerikanske teologen John P. Galvin skriver i antologien *The gift of the Church. A Textbook of ecclesiology* finner man i tekster fra pave Pius IX (1846-78) og pave Pius XII (1939-58) en gradvis større åpenhet for at frelse utenfor den katolske kirke kan forekomme. Galvin trekker fram hvordan pave Pius IX fastslår at personer som ikke kjenner til kirkens lære, ikke kan lastes for dette, og mener derfor at Gud ikke vil dømme dem til fortapelse. Men som det framgår av sitatet nedenfor, operer pave Pius IX med et langt skarpere skille mellom medlemmene av den romersk katolske kirke og andre, enn det vi finner hos pave Frans:

«It must, of course, be held as a matter of faith that outside the apostolic Roman Church no one can be saved, that the Church is the only ark of salvation, and that whoever does not enter it will perish in the flood. On the other hand, it must likewise be held as certain that those who live in ignorance of the true religion, if such ignorance be invincible, are not subject to any guilt in this matter before the eyes of the Lord»<sup>310</sup>.

I de tekstene Galvin trekker fram fra Det annet Vatikankonsil ser man imidlertid en mer inkluderende holdning komme til uttrykk. Det blir i *Gaudium et spes* slått fast at alle innehar mulighet til å bli frelst, og at bare Gud kjenner til frelsens mysterium:

«since Christ died for everyone, and since the ultimate calling of each of us comes from God and is therefore a universal one, we are obliged to hold that the holy Spirit offers everyone the possibility of sharing in this paschal mystery in a manner known only to God» (22).

---

<sup>309</sup> Bibelen. Det Norske Bibelselskap 1978

<sup>310</sup> Galvin 2000: 259

Men det står ingen ting her om at naturens mange skapninger skal få del i frelsen, og som jeg har redegjort for, slås det fast i encyklikaen *Centesimus Annus* (1991) at mennesket er «the only creature on earth which God willed for its own sake, and for which God has his plan, a share in eternal salvation»<sup>311</sup>. Men både talen til pave Johannes Paul II på Verdensdagen for fred og *Laudato Si'* gir uttrykk for at skaperverket i sin helhet skal få del i frelsen.

Frelsesframstillingen i disse tekstene er altså ikke bare univiersell i den forstand at den toner ned den antropologiske dualismen, den toner også ned skillet mellom mennesker og resten av skaperverket.

### *Publikum portretteres som forkjempere for «the culture of life»*

På tross av fokuset på at det kristne publikum bør se på seg selv som hjemmehørende i skaperverket og identifisere seg med menneskeheten i sin helhet, opereres det likevel med et skarpt skille mellom representanter for ulike livsformer i *Laudato Si'*. Som jeg har gjort rede for, bygger pave Frans opp en antitetisk framstilling av henholdsvis «the culture of life» og «the culture of death». Det autentiske gode livet stilles i kontrast til forbrukersamfunnet. Som beskrevet, anvender pave Frans her poetiske bilder som bygger opp kontrasten mellom disse livsformene, blant annet ved å knytte forbrukersamfunnet til «det kaotiske storbylivet i en grå asfaltjungle» og «det autentisk gode livet» til livet der mennesker lever med nærhet til natur og i gjensidig solidaritet. Det knyttes også en forbindelse mellom det autentiske livet og det førmoderne livet, der mennesket ikke er fremmedgjort fra natur og medmennesker gjennom teknologi og globale markedskrefter. En slik kobling framkommer blant annet der pave Frans gir uttrykk for at samfunnet i dag er resultat av moralsk forfall, og han framhever hvordan industrialiseringens ødeleggelse av naturen er et tegn på dette forfallet. De tydeligste representantene og målbærerene for «the culture of death» i encyklikaen er «multinational businesses»<sup>312</sup> og forsvarerne av vekst-modellen. I det følgende avsnittet ser man for eksempel hvordan visse grupperinger framstilles som representanter for de destruktive amoralske verdiene i «the culture of death»:

---

<sup>311</sup> Johannes Paul II: *Encyclical Letter Centesimus Annus 1. May 1991* (11)

<sup>312</sup> Se f.eks. avsnitt 31 i encyklikaen

«Some circles maintain that current economics and technology will solve all environmental problems, and argue, in popular and non-technical terms, that the problems of global hunger and poverty will be resolved simply by market growth. [...] Their behavior shows that for them maximizing profits is enough» (109).

Skillet mellom «oss» og «dem» tegnes altså i utgangspunktet ikke opp som et skille mellom «den kristne verden» og «de sekulære eller vantro» liksom den antropologiske dualismen i Augustins frelseslære gjør. Men samtidig finner man altså et klart skille mellom representanter for ulike livsformer i encyklikaen. Når det kommer til hvordan man skal forstå dette skillet i forhold til skillet mellom troende og ikke troende, er dette svært uklart. Den strategiske tvetydigheten gjør at det ikke gis noe klart svar på om en realisering av «culture of life» eller det å gjennomgå en «ecological conversion» forutsetter kristen tro. Paven skiller mellom «overfladisk miljøengasjement» og ektefølt engasjement, og antyder i den forbindelse at miljøengasjement må være religiøst motivert for å transformere samfunnet. Men som jeg gjorde rede for i analysen, legger Paven til rette for at man også *kan* lese hans uttalelser slik at det er engasjement som strekker seg ut over egeninteressen, han beskriver som forutsetninger for å gjøre oppbrudd. Like fullt legges det *også* til rette for at kampen mot forbrukersamfunnet kan fortolkes som kampen mot sekulariseringen av samfunnet. Når det teknologiske paradigmet som preger dagens samfunn forklares som utslag av manglende skapertro, jf. avsnitt 75 i encyklikaen, legger pave Frans til rette for en slik lesning<sup>313</sup>. Om man leser framstillingen slik at «dødens kultur» representerer det sekulære ateistiske samfunnet, framstår encyklikaen helt i tråd med konservativ retorikk. Men tvetydigheten og den poetiske språkbruken bidrar altså til å åpne for andre lesninger også. Publikum som støtter kampen mot forbrukersamfunnet, vil kunne finne gehør for sitt syn i encyklikaen, og vil således kunne identifisere seg med budskapet som fremmes, selv om de ikke identifiserer seg med kampen mot sekulariseringen av samfunnet. Den positive resepsjonen av encyklikaen i sekulære miljøer bekrefter dette. Som det framgår av min beskrivelse av hvordan den konservative teologen Reno kommenterer encyklikaen i *First Things*, var tvetydigheten rundt dette spørsmålet noe han var svært kritisk til. Han mente altså at pave Frans tydeligere bør fastholde at kampen mot «dødens kultur» er en kamp mot sekulariseringen av samfunnet<sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup> Beskrevet på side 154f i analysen av *Laudato Si'*

<sup>314</sup> Se side 112

### *Bundet til den vakre, mysteriøse naturen gjennom alle våre sanser*

På tross av pave Frans sin tvetydighet når det kommer til om kampen mot forbrukersamfunnet kan identifiseres med kampen mot sekulariseringen av samfunnet, er han imidlertid svært tydelig på at det å være kristen ikke innebærer å se på seg selv som fremmed i verden her og nå. Her skiller paves framstilling av representantene for «the culture of life» seg klart fra hvordan Augustin beskrev medlemmene av gudsstaten. Det bildet pave Frans setter som overskrift for sin encyklika, «Common home», bærer tydelig bud om at det er sentralt for ham å få fram at publikum skal forstå seg selv som hjemmehørende i verden. Publikum skal verken betrakte naturen som et midlertidig oppholdssted de ikke vil la seg prege av, og heller ikke bare som et råstoff de fritt kan utnytte, men som noe de er bundet til gjennom alle sine sanser.

Pave Frans tillegger opplevelsen av naturens skjønnhet en viktig rolle for erkjennelsen av dette. I tillegg til å fastslå dette, formidler han det ved hjelp av sin poetiske språkbruk. Blant annet ved å bruke det retoriske virkemiddelet synekdoke, framkaller han for leseren de naturelementer han beskriver, og minner dermed publikum på at de er sanselige vesener som opplever naturen gjennom farger, lukt, følelser, former, temperatur osv. På denne måten bevisstgjør han publikum på at de er kroppslig forbundet med skaperverket. Samtidig bidrar Pavens poetiske språkbruk også til å bevisstgjøre publikum om at de ikke bare er *fysisk* forbundet med og avhengig av naturen, men også *følelsesmessig* tilknyttet sine naturomgivelser. Når han for eksempel trekker fram vanlige barndomsopplevelser, som lek ved bekken eller i nabolaget, minner han publikum på at de kanskje selv har opparbeidet seg et følelsesmessig bånd til de naturomgivelsene de har vokst opp i, som gjør at de tillegger disse stedene en høyere verdi enn den nytteverdien disse stedene har:

«Anyone who has grown up in the hills or used to sit by the spring to drink, or played outdoors in the neighbourhood square; going back to these places is a chance to recover something of their true selves» (84).

At vi er følelsesmessig forbundet med skaperverket, og ikke bare fysisk avhengig av det, formidles også når Paven aktivt bruker det retoriske grepet besjeling, og altså omtaler naturelementer som familiemedlemmer. Dermed signaliserer han at mennesket er et

relasjonelt vesen, og at dette gjelder både i forhold til medmennesker og i forhold til naturen rundt oss.

At Paven oppfordrer sitt publikum til å se på seg selv som sansende vesener som både er fysisk avhengig av naturen og følelsesmessig forbundet med den, kan dels forstås som en avstandstaking fra kroppsfientligheten og antimaterialismen som i perioder har preget kirkens egen tradisjon. Samtidig signaliserer han at det å rendyrke mennesket som fornuftsvesen, er noe som kjennetegner det teknokratiske virkelighetsbildet, og ikke det kristne.

Pave Frans legger til rette for at både troende og ikke-troende kan forenes om det bildet Paven tegner av menneskets tette relasjon til naturen. Det gjør han ved at kritikken mot det teknokratiske virkelighetsbildet tuftes på en erfaring både troende og ikke troende kan relatere til. Paven knytter nemlig en forbindelse mellom det å erfare at naturens verdi og betydning for oss sprenger rammene for våre begreper, og erfaringer av det transcendent. Og det er nettopp erfaringen av naturens skjønnhet han tar utgangspunkt i for å knytte denne forbindelsen. Han hevder for eksempel at kontemplasjon over naturens skjønnhet kan lære oss å «oppheve det teknokratiske paradigmes reduksjonisme», og bruker det religiøse begrepet «frelse» for å beskrive denne opplevelsen:

«when the desire to create and contemplate beauty manages to overcome reductionism through a kind of salvation which occurs in beauty and in those who behold it» (112).

Pave Frans forutsetter altså at skjønnheten kan fremme erkjennelsen av at mennesket selv og den naturen vi er del av, innehar en mystikk og en ukrenkelig verdi som et reduksjonistisk virkelighetsbilde utelukker. En slik tiltro til skjønnhetens erkjennelsesmessig betydning kan forstås i lys av hvordan den danske filosofen Dorthe Jørgensen beskriver forholdet mellom estetikk og guddommelighetserfaringer. Hun hevder at skjønnhetserfaringen i middelalderen hadde en viktig rolle som «rom» for opplevelsen av Guds nærvær, og at det å iscenesette en slik guddommelighetserfaring var et sentralt mål for kunsten i denne perioden. Jørgensen mener det er en forbindelse mellom middelalderens estetikk og den moderne kunstens forsøk på å iscenesette en opplevelse av noe transcendent og overskridende. Jørgensen hevder den guddommelighetserfaringen som skjønnheten iscenesetter, nå har gjennomgått en metamorfose. Den er blitt forvandlet til en erfaring av immanent transcendens, «en erfaring av



noe ubegripelig, av noe «mer» som vanskelig kan settes på begrep»<sup>315</sup>. Når pave Frans beskriver naturens skjønnhet som noe som kan gi oss innsikt i at naturen rommer mer enn det som kan telles, måles og kontrolleres, samt en dypere innsikt i hvem vi selv er, så mener jeg han beskriver skjønnhetsopplevelsen som en erfaring av «immanent transcendens».

Mange steder i encyklikaen gir også pave Frans tydelig uttrykk for at skjønnheten kan betraktes som et tegn på at Gud har preget skaperverket med sin godhet og storhet. Naturens skjønnhet blir der altså fortolket med henvisning til skapelseslæren, i tråd med forestillingen om naturens bok:

«The Canadian bishops rightly pointed out that no creature is excluded from this manifestation of God: “From panoramic vistas to the tiniest living form, nature is a constant source of wonder and awe. It is also a continuing revelation of the divine”»

[...]

«We can say that “alongside revelation properly so-called, contained in sacred Scripture, there is a divine manifestation in the blaze of the sun and the fall of night” » (85).

Her gir altså pave Frans skjønnheten en tydelig fortolkning. Men som jeg viste, er det ikke alltid at opplevelsen av skjønnheten i naturen eksplisitt fortolkes som en guddommelighetsopplevelse. Ved å ikke alltid umiddelbart fortolke opplevelsen av naturens skjønnhet som guddommelighetsopplevelser, lar han den delen av publikum som ikke selv er kristent, finne gjenklang for sine erfaringer av naturens skjønnhet. Samtidig signaliserer han at religionens språk nettopp er en fortolkning av slike opplevelser av «immanent transcendens». På denne måten formidler pave Frans til både det kristne og det ikke-kristne publikumet at den posisjonen han fremmer, som han tilbyr publikum å identifisere seg med, er en posisjon der man anerkjenner at naturen rommer «noe mer» og noe umistelig, og at mennesket er bundet til naturen på mange plan.

---

<sup>315</sup> Her etter Christoffersen 2004: “Form og fortolkning” s. 85

## *Forbundet til naturen gjennom både avhengighet og kjærlighet*

Pave Frans framstiller altså mennesket som både fysisk og følelsesmessig forbundet med naturen. Dette formidler han blant annet ved hjelp av familiemetaforen, som signaliserer at publikum skal utvide moralens normer slik at de omfatter naturen. Likevel er det ikke en rendyrket uselvvisk kjærlighet Paven oppfordrer publikum til å utvise overfor naturen. Han argumenterer altså ikke bare ved å appellere til publikums uselviske plikt, men gir også uttrykk for at de selv vil ha glede av å ta vare på naturen, blant annet ved å vektlegge at livet her og nå kan være godt, og at naturen er vakker:

«Rather than a problem to be solved, the world is a joyful mystery to be contemplated with gladness and praise» (12).

Og:

«we human beings are united as brothers and sisters on a wonderful pilgrimage, woven together by the love God has for each of his creatures and which also unites us in fond affection with brother sun, sister moon, brother river and mother earth» (92).

Han argumenterer også for at publikum må ta vare på naturen ved å vise til at mennesket er avhengig av naturen:

«Although we are often not aware of it, we depend on these larger systems for our own existence. We need only recall how ecosystems interact in dispersing carbon dioxide, purifying water, controlling illnesses and epidemics, forming soil, breaking down waste, and in many other ways which we overlook or simply do not know about» (140).

Det er altså ikke en motsetning i encyklikaen mellom det å ta vare på naturen for vår egen skyld og det å ta vare på naturen for dens egen skyld. Det er bare det å utelukkende betrakte naturen som middel til å dekke egne behov som Paven distanserer seg fra. Her skiller pave Frans seg fra hvordan forholdet mellom eros-kjærligheten og agapekjærligheten beskrives av blant annet separasjonsteologen Anders Nygren. I artikkelen «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» tar Svein Aage Christoffersen opp hvordan Nygren framstiller kjærlighetsbegrepene «agape» og «eros» som motsetninger. Nygren beskriver «agape» som uttrykk for kristendommens kjærlighetsbegrep, og dette beskrives altså som diametralt forskjellig fra platonismens kjærlighetsbegrep «eros», som Nygren også

betrakter som en rendyrket utgave av det naturlige allmenne kjærlighetsbegrepet<sup>316</sup>. Han beskriver eros-kjærligheten som grunnleggende egosentrisk. Det er det gode og det skjønne i det som elskes, som vekker begjæret og kjærligheten i betrakteren. Kjærligheten vekkes altså av kjærlighetsobjektets kvaliteter. Nygren beskriver hvordan utstrålingen fra det skjønne og det gode trekker sjelen mot det oversanselige i platonismen. Eros-kjærligheten betegner dermed menneskets bevegelse oppover mot det guddommelige. Agape derimot beskriver den guddommelige kjærligheten som strekker seg fra Gud og til menneskene<sup>317</sup>. Og i motsetning til i eros-kjærligheten er det ikke de iboende egenskapene i det som elskes, som vekker begjæret og kjærligheten hos den som elsker. Agape-kjærligheten er grunnløs. Det som elskes, elskes ikke *fordi* det har egenverd, er skjønt eller godt, det som elskes *får* verdi av å være elsket. Agape er altså noe som *gir* verdi, mens Eros er noe som *konstaterer* verdi<sup>318</sup>.

Som Christoffersen trekker fram i sin artikkel, kan en slik idealisering av ren agapekjærlighet imidlertid føre til at det er vanskelig å tillegge naturen egenverd, da enhver verdi i verden blir nivellert. Ved at det ikke er noe i verden som motiverer Guds kjærlighet, er det heller ingen ting i verden som tilkjennes verdi i seg selv<sup>319</sup>. Christoffersen hevder denne verdinivelleringen strider med den estetiske erfaringen<sup>320</sup>. I følge Christoffersen forteller nemlig den estetiske erfaringen oss at det ikke bare er det nyttige og det som kan brukes til noe, som har verdi. Det samme ser det ut til at Pave Frans forutsetter i sin argumentasjon. Han appellerer til publikums opplevelse av naturens skjønnhet for å bevisstgjøre dem om at naturens verdi ikke kan reduseres til den nytteverdien naturen innehar. Samtidig bevisstgjør han publikum på at de selv er styrt av mer enn selvoppholdelsesdrift i møte med naturen. På denne måten utfordrer han det «teknokratiske virkelighetsbildet».

Om han isteden utelukkende hadde lagt vekt på å male fram for publikum de ødeleggelsene og det forfallet som miljøkrise representerer, samt slått fast at mennesket selv er skyld i all denne ødeleggelsen og lidelsen, så ville denne virkelighetsbeskrivelsen ha understøttet forestillingen om at mennesket kun er drevet av selvoppholdelsesdrift. Selv om han hadde hevdet at mennesket i kraft av *troen* har mulighet og plikt til å ta vare på sine medmennesker og naturen rundt seg, ville han implisitt formidle til publikum som ikke regner seg som kristne,

---

<sup>316</sup> Christoffersen 2010: "Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen" s. 19

<sup>317</sup> Christoffersen 2010: "Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen" s.18

<sup>318</sup> Christoffersen 2010: "Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen" s.23

<sup>319</sup> Christoffersen 2010: "Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen" s.27

<sup>320</sup> Christoffersen 2010: "Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen" s.24

at *de* ikke vil inneha noen mulighet til å bryte opp fra den destruktive kulturen som forårsaker miljøkrisa (såfremt de ikke *blir* kristne). Når Paven isteden legger vekt på å formidle at mennesket i kraft av å være menneske både er forbundet med sine omgivelser gjennom avhengighet og kjærlighet, så vil han kunne motivere begge sine publikumsgrupper til å fremme miljøvern. Det at Paven på denne måten heller ikke framstiller eroskjærligheten som en fullstendig motsetning til agapekjærligheten, gjør at det ikke tegnes et skarpt skille mellom den behov-styrte naturen og den uselviske mellommenneskelige kjærligheten. På denne måten bidrar altså pave Frans sin framstilling av publikums relasjon til naturen til at skillet både mellom kristne og ikke-kristne og mellom mennesker og dyr tones ned.

## Det lutherske verdensforbund

Jeg vil her ta for meg to tekster fra Det lutherske verdensforbund, for å få et innblikk i hvordan argumentasjon for miljøengasjement kan se ut fra et luthersk perspektiv. Jeg vil altså undersøke om det er noen slående likheter eller forskjeller mellom tilnærmingene til miljøsaken fra de to institusjonene.

LVF er en økumenisk organisasjon som arbeider for kirkelig enhet, både innad i den lutherske verden, samt mellom lutherske kirker og andre konfesjoner. Utviklingsarbeid og nødhjelpsprosjekter utgjør også en betydelig del av LVF's virksomhet. I dag er 145 kirker tilsluttet LVF fordelt på 98 land og syv regioner. Organisasjonen representerer dermed ca. 72 millioner lutheranere<sup>321</sup>. Det er imidlertid viktig å ta forbehold om at tekster fra Paven har en annen funksjon og autoritet i Vatikanet og for den romersk-katolske kirken enn tekster fra LVF har for lutherske kirker. Da LVF ble stiftet i 1947, ble forbundet definert som «a free association of churches», og hadde ingen kirkelige funksjoner. I artikkelen «Den kirkelige selvforståelse i Det lutherske verdensforbund» skriver teolog Kjell Nordstokke at da LVF's konstitusjon ble formulert på forbundets første generalforsamling, var mange kritiske til at LVF skulle bli en slags «super-kirke», og at LVF-sekretariatet skulle ha for mye makt. Det ble derfor viktig å framheve at LVF ikke skulle ha noen formell myndighet over medlemskirkene<sup>322</sup>. Siden 1990 har imidlertid LVF omdefinert sin rolle til å være «a communion of churches»<sup>323</sup>. Communio-ekklesiologien ble altså et viktig redskap da LVF i 1990 omdefinerte sin selvforståelse. I *communio*-ekklesiologien forstås «kirke» ikke bare som en konkret institusjon, men som et verdensvidt fellesskap mellom troende og *med* Gud. Kirken som *communio* forstås både som noe konkret, som virkeliggjøres her og nå gjennom gudstjenestefeiring, tjeneste og fellesskap, og som en målsetning kirkene skal strekke seg etter å virkeliggjøre<sup>324</sup>. Nordstokke drøfter i den nevnte artikkelen hva som er bakgrunnen for at LVF endret sin selvforståelse. Han trekker fram hvordan synet på forholdet mellom kirke og samfunn begynte å forandre seg på 70-tallet ved at gudstjenestefellesskap og diakonalt arbeid ble tillagt større vekt for den ekklesiologiske tenkningen. Som jeg vil komme tilbake til, ser man at i både LVF og i Kirkenes Verdensråd løftes sosialt engasjement for en rettferdig

---

<sup>321</sup> The Lutheran World Federation: «About the LWF». Lest 07.04.2017.

<sup>322</sup> Nordstokke 1991: 100

<sup>323</sup> Nordstokke 1991: 97

<sup>324</sup> Jeg skriver mer om *communio*-ekklesiologien på side 161f

verden fram på dagsorden på denne tiden. Nordstokke trekker fram hvordan denne vektleggingen av samfunnsrelatert praksis innebærer at det blir utbredt å forstå konfesjonalitet som mer enn tilslutning til læreutsagn. Han viser til hvordan LVF's generalforsamling i 1977 vedtok å ekskludere to lutherske kirker i Sør-Afrika fra LVF på grunn av deres aktive støtte til apartheidpolitikken. Dette demonstrerer hvordan LVF forstår *kirke* som noe som ikke bare kommer til uttrykk i offisiell lære, men også noe som kommer til uttrykk gjennom måten kirkene forholder seg til sosiopolitiske spørsmål på<sup>325</sup>. Nordstokke trekker også fram hvordan utvidelsen av LVF fra primært å bestå av nord-atlantiske kirker, til å etter hvert bli et verdensvidt kirkefelleskap, innebar at konteksten for LVF's selvforståelse forandret seg. Disse forandringene bidro, ifølge Nordstokke, til at *communioekklesiologien* vant fram innad i LVF, da denne tilbød en ny måte å forholde seg på til spørsmålet om LVF skal forstås som en sekulær institusjon, eller som en institusjon som også har kirkelige kjennetegn<sup>326</sup>.

Likevel har fortsatt ikke LVF noen formell myndighet over sine medlemskirker. Argumentasjonen i Generalforsamlingenes budskap, som jeg her skal ta for meg, kan altså ikke betraktes som definerende for hva som er og skal være lutherske kirkers lære. Men jeg mener det likevel kan være interessant å ta for meg noen tekster fra LVF, da de vil fungere som eksempler på tekster som omhandler miljøsakene, og som er utviklet i en luthersk kontekst. I likhet med tekstene fra Vatikanet, er dette tekster som er laget for å mobilisere publikum til miljøengasjement. Tekstene skal også representere en bestemt religiøs tradisjon. Tekstene vil derfor gi et innblikk i tenkemåter som er sentrale i lutherske kirker, da de er utviklet av representanter fra alle LVF's medlemskirker.

I metodekapittelet mitt viste jeg hvordan den retorisk analytiske innfallsvinkelen Michael Leff fremmer, åpner for å se på retorisk handlekraft både som noe som *konstrueres* og noe som *konstitueres*, eller utspilles i en tekst. De retoriske mekanismene som preger en tekst, vil altså ikke nødvendigvis være resultatet av bevisste strategier fra retor sin side, men kan være bestemt av den konteksten og de relasjonene som finnes mellom retor, publikum og situasjonen teksten har oppstått innenfor. Retorikken i en tekst kan derfor både betraktes som en «skueplass», som gir innblikk i en viss diskurs, samtidig som den kan inneha «virkelighetsskapende krefter», ved at retorikken vil kunne påvirke diskursen<sup>327</sup>. Tekstene fra Vatikanet vil, i større grad enn tekstene fra LVF, la seg beskrive som tekster preget av Pavens

---

<sup>325</sup> Nordstokke 1991: 103

<sup>326</sup> Nordstokke 1991: 99

<sup>327</sup> Se side 24

og hans medarbeideres bevisste konstruksjoner og målsetninger. De har også mer autoritet enn tekstene fra LVF, og besitter dermed et større potensial til å påvirke diskursen den er del av. Retorikken i tekstene fra LVF kan imidlertid i større grad være konstituert av mer ubevisste relasjoner. Tekstene fra generalforsamlingene er resultat av en forhandlingsprosess, og uttrykksmåter i tekstene kan i større grad enn pavetekstene være uttrykk for en konvensjonell kirkelig måte å formulere seg på, uten at det natursynet som en viss uttalelse impliserer, nødvendigvis er blitt tatt bevisst stilling til av rådsmedlemmene. Uttalelsene kan også være preget av tilfeldige variasjoner mellom de personer som medlemskirkene velger å sende som representanter til generalforsamlingen. De teologiske referansene i tekstene er heller ikke nødvendigvis konsistente med hverandre, da de skal representere et konsensus blant rådsmedlemmene. Likevel mener jeg at dette er tekster som skal representere LVF, og at det er interessant å undersøke hvilke teologiske referanser og begrunnelser som anses som akseptable som utgangspunkt for LVF sitt miljøarbeid. Tekstene vil gi et *innblikk* i hvordan miljøargumentasjon fra et luthersk perspektiv kan se ut, og hvordan denne eventuelt skiller seg fra tekstene fra Vatikanet.

### Proessen bak generalforsamlingens budskap

De to tekstene fra LVF som jeg her skal ta for meg, er tekster fra LVF's generalforsamling. Dette er forbundets øverste organ. Disse holdes hvert sjette år. Da møtes representanter fra alle LVF's medlemskirker. På generalforsamlingene drøftes utfordringer som LVF's medlemskirker står overfor, erfaringer deles, og LVF's videre arbeid gis en retning. I tillegg velges LVF's president og medlemmene av «the council». Det er «the council» som bestemmer hvor mange delegater som skal sendes fra de ulike medlemskirkene avhengig av størrelsen på kirken. Vanligvis har omtrent to tredjedeler av delegatene aldri vært med på en generalforsamling tidligere<sup>328</sup>.

Jeg har tekster fra de to siste generalforsamlingene; fra LVF's 10 generalforsamling i Canada 2003, samt fra LVF's 11. generalforsamling i Tyskland 2010. Tekstene jeg har valgt ut fra generalforsamlingene, er «The assembly message». Dette er en tekst som skisserer

---

<sup>328</sup> LWF Eleventh Assembly (2010): «Assembly handbook» s. 3f

generalforsamlingens hovedbudskap på et overordnet plan<sup>329</sup>. Teksten fra LVF's tiende generalforsamling er på 15 sider, mens teksten fra LVF's 11. generalforsamling er på 6 sider.

The Assembly Message utarbeides ved at alle delegatene deles inn i grupper kalt "Village Groups" på tvers av land og regioner. Hver gruppe får det overordnede ansvaret for ulike temaer. Dette ble første gang prøvd ut på LVF's niende generalforsamling i Hong Kong og har siden vært praksis på generalforsamlingene. LVF-sekretariatet i Genève har på forhånd utarbeidet et notat som ligger til grunn for diskusjonene i gruppene. Alle delegatene får anledning til å ytre seg om temaet til gruppa, og dele erfaringer med hverandre. Gruppene skriver rapporter som leveres inn til en «drafting committee». Denne komiteen består av én representant fra hver region. Komiteen utarbeider et førsteutkast som gjennomgås i plenumsamtaler der alle kan komme med innspill. Komiteen bearbeider innspillene og utarbeider en ny tekst, som vedtas i en ny plenumsamtale. Den endelige uttalelsen sendes til alle medlemskirkene i etterkant av generalforsamlingen<sup>330</sup>.

---

<sup>329</sup> For begrunnelse for utvalg av tekster se innledning side 18f

<sup>330</sup> LWF Ellevant Assembly (2010): "Assembly handbook", s. 9ff



## En nærlesning av budskapet fra LVF's tiende generalforsamling

LVF's tiende generalforsamling ble holdt i Winnipeg i Canada juli 2003. Det overordnede temaet for generalforsamlingen var: «For the Healing of the World».

Det var 380 delegater som deltok med tale- og stemmerett. Det var i tillegg en rekke gjester, rådgivere, ledsagere, staben fra Genève, journalister og observatører tilstede. Noen av disse hadde talerett, men ingen hadde stemmerett<sup>331</sup>. Ytterligere 50 delegater fra ulike utviklingsland ønsket å delta, men ble nektet visum<sup>332</sup>. LVF Presidenten var på dette tidspunktet Christian Krause fra Tyskland, og Ishmael Noko fra Sør Afrika var generalsekretær.

The Assembly Message fra LVF's tiende generalforsamling utgjør en tekst på ca. 15 sider<sup>333</sup>. Teksten er delt i 10 kapitler i tillegg til innledning og konklusjon. Hvert kapittel består av en refleksjon rundt kapittelets tematikk og avsluttes med en rekke kulepunkter formulert som oppfordringer til handlinger eller fokusområder. Det tiende kapitlet omhandler miljøkrise direkte, og er på ca. 1,5 sider. "Healing" er det bærende motivet i budskapet og hele 6 av 10 kapitteloverskrifter har "healing" med i overskriften.

### *The World in Need of Healing*

Innledningen til budskapet bærer overskriften «The World in Need of Healing». I likhet med i miljøtekstene fra Vatikanet, introduseres utfordringene i dagens samfunn ved å presentere en dobbelthet i synet på verden. Dels erklærer generalforsamlingen at verden er skapt god, samtidig som de viser til hvordan verden i dag er full av lidelse, nød og ødeleggelse:

---

<sup>331</sup> LWF Tenth Assembly (2004): "For the Healing of the World. Official Report", s. 191-229

<sup>332</sup> LWF Tenth Assembly (2004): "For the Healing of the World. Official Report", s. 8

<sup>333</sup> LWF Tenth Assembly (2004): "For the Healing of the World. Official Report", s. 49-64

«We have come to this Tenth Assembly in Winnipeg, Canada, from many parts of the world God has created as good. It is also a crying, wounded world, in which devastation, suffering and violence are pervasive, along with denial, mistrust and blinding affluence.»<sup>334</sup>

Et sentralt bilde i introduksjonen er at verden er såret og syk, og trenger å bli leget. Dette bildet av verden som en såret organisme, er egnet til å formidle at verdens tilstand i dag skiller seg fra hvordan verden var skapt til å være. Bildet formidler også at verden kan betraktes som en enhet. Samtidig slår generalforsamlingen fast at denne enheten i dag er splittet, og at samfunnet er preget av vold, ødeleggelse, urettferdighet og ekskludering av «den andre». Det at 50 av delegatene som skulle delta på generalforsamlingen, ikke fikk innvilget visum til Canada, brukes som illustrerende eksempel på ekskluderingen i dagens samfunn. Splittelsen og ødeleggelsene i verden beskrives imidlertid ikke som økende, men beskrives som gjennomtrengende og konstante:

«The world's multiple ills are evident around and within us; as Lutheran Christians we profess that in this world we cannot escape from these ever-present manifestations of sin and evil».

Verdens «sykdommer» beskrives altså som «konstante manifestasjoner av synd og ondskap, som mennesket i denne verden ikke kan unnsnippe. Etter å ha konstatert at mennesket ikke kan unnsnippe synd og ondskap i denne verden, trekker Generalforsamlingen kristendommens frelsesforestilling fram. Frelsen beskrives som et løfte om:

«a new heaven and earth (Isa 65:17ff.) in which suffering, sickness and dying are no more».

Her framstilles altså frelsen som noe transcendent, av en annen verden, uten død og sykdom. Ut i fra generalforsamlingens framstilling kan frelsen her framstå som universell, liksom frelsesframstillingene i paveuttalelsene. Ser man på bibelteksten det refereres til, altså Jes 65:17ff, ser man imidlertid at løftet om en ny verden der er forbeholdt et utvalgt folk, f.eks. i 65:17, 22b:

«De som hører til mitt folk, skal bli like gamle som trærne; de som jeg har utvalgt, skal få nyte frukten av sitt arbeid».

---

<sup>334</sup> I denne teksten er det ikke nummererte avsnitt. Men hvert kapittel er bare på litt over én side. Sitatene her er derfor gjengitt uten henvisning, da kapitteloverskriften indikerer hvor i teksten sitatet er hentet fra. Når jeg i senere kapitler i avhandlingen refererer til sitat fra dette LWF-budskapet vil jeg bruke kapitteloverskriften/kapittelnummer for å vise hvor i budskapet sitatet er hentet fra.

I versene forut for Jes 65: 17, altså i Jes 65:1-17 kommer en antropologisk dualisme til uttrykk der de som «har gått bort fra Herren», overgis til sverdet:

«Men dere som har gått bort fra Herren og glemt mitt hellige fjell, som dekker offerbord for Gad og skjenker krydret vin for Meni, jeg overgir dere til sverdet, alle må dere bøye kne for å slaktes» (Jes 65:11-12).

Generalforsamlingens framstilling av kristendommens frelsesforestilling reflekterer imidlertid ikke en slik antropologisk dualisme her. De sier imidlertid heller ikke eksplisitt at mennesket eller skaperverket i sin helhet er omfattet av frelsen, men kun at Guds løfte er gitt «oss». Hvem som omfattes av dette «oss», kommer ikke klart til uttrykk. Budskapet i sin helhet er skrevet i vi-form, men det varierer hvem dette vi'et refererer til. I budskapets første setning står det for eksempel:

«We have come to this Tenth Assembly...»

Her refererer vi-et til deltagerne på generalforsamlingen. I budskapets tredje avsnitt står det:

«as Lutheran Christians we profess that...»

Her kan vi -et også sies å skulle omfatte lutheranere generelt. Andre steder, som i setningen som omtaler Guds frelsesløfte, kan vi-et også fortolkes som refererende til menneskeheten generelt. Kan hende er denne uklarheten mellom hvem som omfattes av frelsen, og hvem budskapets «vi» refererer til, være uttrykk for strategisk tvetydighet. Ønsket om at budskapet skal fungere som en økumenisk tekst som skal kunne finne tilslutning blant den mangfoldige gruppen av kirkefelleskap som er tilknyttet LVF, kan fremme slike tvetydigheter.

Frelsesforestillingen introduseres som nevnt i budskapet som noe transcendent. Men samtidig formidler generalforsamlingen også at mennesket har mulighet til å oppleve «partial glimpses» av en ny leget verden:

«We may yearn for definitive solutions to sin and evil, but are left with partial glimpses of what God, the ultimate healer, promises us»

De skriver også at Gud virker som «helbreder» i livet her og nå:

«Living in light of that promise we realize that amid the brokenness and suffering, God is effecting healing in our lives and our world, in mysterious and unexpected ways, using human beings as his healing agents»

Det trekkes altså en forbindelse mellom den transcendent frelsen og helbredelsen av lidelse og nød i livet her og nå ved at begge deler knyttes til begrepet «helbredelse». De gir også her uttrykk for at mennesket fungerer som «healing agents», og altså bidrar i helbredelsen av verden, selv om det er Gud som beskrives som «the ultimate healer», som bruker menneskene som verktøy i sin helbredelse av verden. Generalforsamlingen antyder også at livet som kristen styrker evnen til å se, ikke bare lidelsen i verden, men også helbredelsen. Det antydes også at troen styrker mennesket i dets funksjon som «healing agent» når de skriver:

«Through daily celebrations of Holy Communion and in Bible studies, we have glimpsed these promises, and shared and celebrated our faith in the God who heals. Our sense of belonging to the one body of Christ, with its many ecumenical dimensions, has been renewed. We have been touched by the healing power of God’s Holy Spirit, and strengthened in our commitment to participate in God’s transformative mission for the healing of the world»

Det siste avsnittet av introduksjonen er formulert som en bønn:

«And so we cry out, “Lord, heal our wounded world, heal our wounds and those ways we inflict wounds on others! O God, comfort, save and stir us to be about your healing work in our world today”».

Som det framgår av sitatet brukes her begrepet «frelse», men også her er fokuset på helbredelsen i skaperverket her og nå.

## ***I. The Healing Gift of Justificaton***

Første del-kapittel heter «The Healing Gift of Justificaton». Hovedtema i dette kapittelet er forestillingen om rettferdiggjørelse. I de første avsnittene understrekes det igjen hvordan samfunnet er preget av lidelse og ondskap, og dette knyttes til synden:

«In our broken world, people experience so much evil in personal, social and global dimensions. We have to face our sinful thoughts, words, actions and omissions against God, human beings and the whole of creation. Sin is a power, manifested in acts, from which human beings cannot escape by their own means. In the midst of this, we yearn for liberation and healing».

I form av en slags syndsbejennelse gir generalforsamlingen her uttrykk for at synden preger hvordan mennesket forholder seg til både Gud, medmennesker og naturen. Synden isoleres altså ikke til noe som bare angår vår gudsrelasjon, men knyttes også til hvordan mennesket forholder seg til verden rundt seg. Og igjen slår de fast at mennesket ikke kan fri seg fra synden på egen hånd. Når det i budskapet trekkes en forbindelse mellom synden og lidelsen og ondskaper i verden, og det legges vekt på at publikum ikke kan fri seg fra synden alene, antydes det at mennesker som *ikke* er kristne, *ikke* innehar mulighet til å bekjempe den ondskaper som her relateres til synden. I neste avsnitt, som omhandler rettferdigjørelsen og frelsen, sies det riktig nok at frelsen er en gave til hele menneskeheten:

«Jesus Christ himself is the precious gift and promise for all humankind. The Holy Spirit makes this gift present in us by calling us to faith and renewal, and to life in the community of the justified. In this community we are included and strengthened by the healing power of the Triune God, who creates us a new life through the proclamation of the gospel and the celebration of the holy sacraments».

Men som det går fram av sitatet, er det gjennom livet som kristen i «the community of the justified» og gjennom feiringen av sakramentene, at menneskets nye livsmuligheter blir virkeliggjort. Hensikten med å presisere at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene, er trolig at generalforsamlingen vil presisere at de ikke mener at det å *frelse* verden ligger på menneskets skuldre. Når de gir uttrykk for at mennesket skal engasjere seg i arbeidet med å «helbrede verdens lidelser», og de trekker en forbindelse mellom helbredelsen i skaperverket og frelsen, ønsker de trolig å understreke at de fortsatt står fast ved den lutherske kirkes tradisjonelle vektlegging av at frelsen aldri er noe mennesket selv presterer, men er noe som skjenkes av Gud ved troen alene. At de samtidig antyder at ikke-kristne ikke har de samme mulighetene som kristne til å bekjempe lidelsen og nøden i dagens samfunn, problematiseres ikke her – kanskje fordi det publikum de henvender seg til er andre kristne og ikke menneskeheten som helhet.

I det følgende avsnittet erklærer generalforsamlingen at læren om rettferdigjørelsen er det budskapet kirken «står eller faller med», og felleserklæringen fra LVF og Den romersk katolske kirke om rettferdigjørelsen i 1999 betegnes som en viktig seier. Å spre budskapet om rettferdigjørelsen på nye måter, i et språk som ikke virker fremmedgjørende eller ekskluderende, framheves som viktig. At det er rettferdigjørelseslæren som her løftes fram som det mest sentrale budskapet kirken har å komme med, kan tyde på at generalforsamlingen

ikke er like opptatt som pave Frans av å holde fram skapelseslæren som underbelyst i dagens samfunn. Denne forskjellen må imidlertid sees i lys av at miljøsakene var hovedtema for *Laudato Si'*, mens generalforsamlingens budskap her er en økumenisk tekst som skal fremme samhold mellom lutherske kirker. Likevel mener jeg at vektlegging av rettferdiggjørelseslæren her tyder på at generalforsamlingen ikke trekker en like nær forbindelse mellom krisene i dagens samfunn og manglende skapertro, som det pave Frans gjør i sin encyklika.

Generalforsamlingen beskriver hva de mener rettferdiggjørelsen innebærer. De beskriver her rettferdiggjørelsen som et personlig møte med Gud, men de understreker også at dette møtet angår samfunnet og menneskeheten:

«Justification is a personal encounter with God that challenges our communities and all humanity»

De innleder med å understreke menneskets dype behov for tilhørighet, og at det å invitere og inkludere alle er en sentral utfordring for et fellesskap av rettferdiggjorte. Likevel er det ikke fellesskapet blant menneskene det videre fokuseres på, men det nye fellesskapet mennesket får del i gjennom dåpen og nattverden. Mennesket blir del av fellesskapet av Guds barn. Gjennom dåp og nattverd blir mennesket styrket og transformert gjennom syndstilgivelsen:

«We are called into the healing body of Jesus Christ. The deepest meaning of justification is experienced in our relationships with God and one another in our daily lives of worship, witness and mutual caring and sharing. In baptism, we are accepted, and included, into the communion of God's children. Through the Word of God and through the Eucharist our sins are forgiven, and we are strengthened by the presence of our Lord. We express our deep desire to come to the Lord's table together with our sisters and brothers in other Christian communities».

De understreker også at «God's healing gifts» må deles med alle folk, og at troen må komme til uttrykk i samfunnslivet. De presiserer igjen at vi rettferdiggjøres av troen alene, men de slår fast at troen likevel aldri kan være alene, da det med troen alltid følger handlinger. De skriver også at troen transformerer mennesket:

«The justifying gift of God transforms us in faith, and gives hope and healing for the whole world».

Kapittelet avsluttes med to oppfordringer til medlemskirkene. Medlemskirkene oppfordres til å spre budskapet om rettferdiggjørelsen i et språk som oppleves som relevant og forståelig, spesielt for sårbare grupper som i dag er utsatt for ekskludering og undertrykkelse. De oppfordres også til å sikre at kirken framstår som en troverdig budbærer ved å utforske sammenhengen mellom rettferdiggjørelseslæren og ekklesiologi, etikk og sakramenter.

## *II. The Healing Gift of Communion*

Andre kapittel har overskriften: «The Healing Gift of Communion». Dette kapittelet innledes ved at Generalforsamlingen omtaler budskapets «vi» som «the justified people of God»:

«As the justified people of God, we are a communion in Christ through the power of the Holy Spirit».

Denne delen omhandler fellesskapet innad i Det lutherske verdensforbund, og hva som kan stå i veien for et godt fellesskap. Her er det altså LVF's medlemskirker som omfattes av betegnelsen «the justified people of God», og ikke menneskeheten som sådan. Her tar generalforsamlingen opp problemstillinger som misbruk av maktposisjoner og ekskludering av unge fra beslutningsorganer. Patriarkalske strukturer nevnes også som en utfordring. Mangfoldet innad i LVF framheves som en positiv ressurs, som kan bidra til å utfordre tenkemåter og praksiser som tas for gitt. De skriver at dette kan skape spenninger, men at det også kan utvide forståelsen av fellesskapet.

Fokuset i dette kapittelet er altså på fellesskapet mellom de lutherske kirkene tilknyttet LVF. For å betegne dette fellesskapet brukes betegnelsen «communion» i tillegg til betegnelsen «the justified people of God», som man ser av sitatet gjengitt ovenfor. I og med at «Communio» er et sentralt begrep for selvforståelsen til LVF som forbund<sup>335</sup>, er det naturlig at det er båndet mellom medlemskirker som er sentralt for begrepsbruken her. I generalforsamlingens utgreiing om hvordan «communiobegrepet» kan forstås, antyder de imidlertid at «communion» også finnes uavhengig av det kirkelige fellesskapet, når de skriver at det å ta del i andres lidelse, og økonomisk deling, også kan forstås som uttrykk for «communion»:

---

<sup>335</sup> Se side 244

«Our understandings of communion are richly diverse and are grounded in the New Testament understandings of koinonia, with several dimensions: the believers' communion and participation in Christ, communion with the Holy Spirit, the communion shared in the Eucharist, the communion in apostolic teaching, sharing in each others' suffering and economic sharing».

På tross av at det er mulig å lese denne uttalelsen som en åpning for at communion også kan betegne fellesskap utenfor kirka, er dette aspektet langt mindre eksplisitt og tydelig uttrykt her, enn det var i måten pave Frans anvendte begrepet på. Som jeg gjorde rede for, knyttet pave Frans begrepet til fellesskapet i skaperverket i sin helhet, gjennom uttrykket: «universal communion». En slik begrepsbruk vektlegges ikke av LVF.

Kapittelet avsluttes med å liste opp ti oppfordringer til medlemskirkene, som omhandler styrking av fellesskapet mellom kirkene. De oppfordrer blant annet til dialog i spørsmål om kvinnelige prester, og til å utfordre seksuelle stereotypier, samt utvikle strategier for å løse konflikter mellom medlemskirker.

### *III. Healing Divisions within the One Church»*

Det tredje delkapittelet omhandler splittelser mellom ulike kristne kirker og viktigheten av økumenisk dialog. De skriver at i den økumeniske dialogen virker den hellige ånds helende kraft slik at splittelser mellom ulike kirker og tradisjoner kan leges. Splittelse og helbredelse er altså det bærende motivet også i dette kapittelet. De understreker gjentatte ganger at arbeidet med økumenisk dialog kommer hele verden til gode ved at kirken dermed styrkes i sin oppgave med å vitne om Guds helbredende kraft og kjærlighet:

«The ecumenical dialogues are not only institutional endeavors, but real developments in our commitment to witness in the Spirit sent by the Father through the Son for the healing of the whole world».

Når noe av det samme poenget gjentas, presiserer de at deres oppgave både er å vitne om Guds kjærlighet til menneskeheten og til skaperverket:

«The mission of the Church is strengthened through unity; through this unity we bear a deeper witness to God's love for humanity and creation».



Medlemskirkene oppfordres til slutt til å styrke sitt økumeniske engasjement gjennom en rekke kanaler og tiltak.

#### *IV. The Mission of the Church in Multifaith Contexts*

I det fjerde kapittelet i uttalelsen omhandler kirkens oppdrag i verden, og hva det innebærer «å delta i Guds misjon». Det understrekes at misjon involverer tre dimensjoner, nemlig diakoni, forkynnelse og dialog. Det understrekes også at misjon foregår i svært ulike kontekster, og vil derfor måtte foregå på mange ulike måter for å være hensiktsmessig.

Misjon beskrives som transformasjon, og det understrekes at transformasjon forutsetter dialog i en flerreligiøs verden, og de beskriver troen som «dialogisk av natur»:

«the faith we confess is by nature dialogical».

Generalforsamlingen peker på hvordan dialog med andre vil styrke ens egen tro og identitet:

«by listening to the faith and convictions of others, we have the opportunity to deepen our own commitments and to define our identity in relation to others and not over against them»

De tar også med et sitat fra Kirkenes Verdensråds konferanse om misjon og evangelisering i San Antonio i 1989 der det understrekes at:

«we cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot set limits to the saving power of God».

Medlemskirkene oppfordres dermed til å bekrefte religionsfriheten og til å utforske hvordan tilhengere av ulike trossamfunn kan samles om felles mål som rettferdighet, fred, og skaperverkets integritet. Det oppfordres også til arbeid for å fremme kunnskap om sammenhengen mellom dialog og misjon.

Videre understrekes det at det i dagens samfunn, der religion ofte brukes til å skape skillelinjer og til å trigge konflikter, er viktig å etterstrebe rettferdighet og forsoning med tilhengere av andre religioner. De skriver her at hele skaperverket har blitt forsonet av Gud gjennom Kristus:

«Reconciliation is central in the gospel we proclaim: In Christ, God has reconciled the whole creation. In this sense, dialogue that furthers such reconciliation is one of the important ways of carrying out Gods' mission».

På tross av at fokuset i dette kapittelet ikke er på hvordan mennesket forholder seg til skaperverket, velger de altså å skrive at forsoningen omfatter skaperverket, istedenfor å velge begreper som menneskeheten eller lignende.

Avsnittet avsluttes med at kallet om forsoning og fred med andre trosretninger, ikke må lede til oppgivelse av kallet om å vitne om Kristus. Kirkene oppfordres til å utforske forholdet mellom forkynnelse og dialog gjennom studier og diskusjoner.

Kapittelet avsluttes med en rekke oppfordringer som grupperes under overskriftene «lytte», «gjøre bot/angre/beklage», «be», «lære», «vitne» og «dialog». Under overskriften «lytte» oppfordres kirkene blant annet til å anerkjenne tegn på Guds tilstedeværelse også blant tilhengere av andre trosretninger. Under overskriften «angre» oppfordres kirkene blant annet til å beklage hvordan kirken og enkeltindivider har utnyttet skaperverket. At relasjonen til skaperverket tas opp i deler av budskapet der tema *ikke* er miljøkrise, kan vitne om at oppfatningen om at miljøvern angår kristen tro, allerede er en etablert forestilling hos generalforsamlingens medlemmer.

Kirkene oppfordres også til å *be* for at den Hellige Ånd skal styrke misjonsarbeidet, *lære* om hva det innebærer å være kirke i dagens flerkulturelle samfunn, hva det allmenne prestedømme innebærer, og vitne om evangeliet i ord og gjerninger, i tillegg til en rekke andre oppfordringer. Kapittelet avsluttes med å understreke målsetningen om å søke dialog, strebe etter hele verdens helbredelse gjennom forsoning, fred, rettferd og bedre levekår for alle Guds barn.

## ***V. Removing Barriers That Exclude***

Det femte kapittelet omhandler ekskludering av grupper fra fellesskapet. Generalforsamlingen begynner med å konstatere at frykt og mistenksomhet mot mennesker grunnet deres rase, kjønn, klasse, seksuelle orientering eller liknende, er massivt tilstede i verden:

«At this Assembly, we were reminded that we live in a world where fear and suspicion of other people are rampant, due to differences in gender, race, ethnicity, class, nationality, caste, sexual orientation, age or physical/mental condition».

Dernest konstaterer de at alle mennesker er skapt i Guds bilde, og at mangfold er en del av Guds skaperverk. Her ser man altså igjen en dobbelthet i hvordan verden beskrives. På den ene siden vises det til hvordan virkeligheten faktisk *er* i dag, ved å peke på nød, lidelse, splittelse eller ødeleggelse, for så å konstatere at dette strider mot hvordan virkeligheten er skapt til å være:

«We all are created in God's image. Even though diversity is part of God's creation, differences often become the basis on which barriers are built that exclude persons and communities from participating fully in the life that God envisions for all.»

Liksom i *Laudato Si'* framstilles her mangfold som et positivt trekk ved skaperverket i det det sies at mangfold er et aspekt ved Guds skaperverk. Men som jeg trakk fram, finner man i *Laudato Si'* en spenning mellom hvordan Paven på den ene siden priser naturens mangfoldighet og kompleksitet, og på den andre siden hevder at det er avgjørende å verne om kjønnsulikhetene. Generalforsamlingen tar imidlertid ikke stilling i den teologiske debatten om seksuelle minoriteter, men erklærer at de anerkjenner at det finnes ulike syn på dette innen LVF. De oppfordrer så medlemmene til å søke økt kunnskap om dette, og til å inngå i dialog med personer med andre syn enn sitt eget.

Kapittelet tar ellers opp problemet med marginalisering av urfolk, og generalforsamlingen viser til at denne tematikken fikk spesielt fokus under generalforsamlingen ved at det for første gang ble holdt et eget møte for representanter fra ulike urfolk.

Diskriminering av handicappede tas også opp, og de skriver at sykdom og handicap i enkelte samfunn fortsatt ansees som resultat av synd og dermed er forbundet med stor skam. Kirkens diskriminering og stigmatisering av personer som er rammet av HIV/AIDS epidemien, tas også opp og diskrimineringen beskrives som synd.

Kapittelet avsluttes med fire punkter med oppfordringer til medlemskirkene. Kirkene oppfordres til å støtte og anerkjenne urfolks menneskerettigheter, legge til rette for at urfolk inkluderes i kirkene, solidaritet med og hjelp til Dalit'enes kamp for grunnleggende rettigheter og menneskeverd i India, samt arbeide for at det legges til rette for handicappedes deltagelse i menighetslivet samt i samfunnet for øvrig.

## VI. *The Church's Ministry of Healing*

Tematikken i det sjette kapittelet er menneskets behov for helbredelse, både kroppslig, spirituelt og mentalt, og hvordan Gud virker som helbreder i verden og gjennom kirken.

Kapittelet begynner med å poengtere at mennesket er et kroppslig vesen:

«We are embodied beings. As the Incarnation of Christ makes clear, our bodies are important».

Det understrekes videre at Gud ble kroppsliggjort som menneske og at han taler til oss som kroppslige vesener. Menneskets kroppslighet holdes altså fram som noe viktig og relevant. At generalforsamlingen poengterer dette, er trolig for å markere avstand til et hierarkisk virkelighetsbilde der det materielle nedvurderes.

Generalforsamlingen understreker sammenhengen mellom å delta i Guds helbredende virke og diakonien:

«It [the ministry of healing] includes the ministry of service – diakonia – through medical, educational and social services for those in need»

De relaterer også helbredelse til politisk og sosialt arbeid for et mer rettferdig samfunn, og understreker dermed at helbredelse ikke bare omhandler enkeltmennesker. De knytter også miljøvern til dette arbeidet ved å skrive at helbredelse har en sosial, politisk og økologisk dimensjon. Miljøvern knyttes altså her sammen med arbeidet for et mer rettferdig samfunn.

Generalforsamlingen understreker at LVF som et kristent forbund er kallet til å delta i Guds helbredende virke. De viser til hvordan helbredelse alltid har vært en sentral side ved kirkens forkynnelse, og at Jesus kalte sine disipler til «å forkynne Guds rike og helbrede». De knytter igjen her en forbindelse mellom helbredelse av lidelse og nød i samfunnet her og nå og frelsen, ved å uttale at helbredelse har en eskatologisk dimensjon, og at kirken viderefører Jesu helbredende virke ved å bygge opp et nytt samfunn:

«The ministry of healing, which has an eschatological dimension, belongs to the whole church. It continues Jesus' ministry of healing, building and edifying a new community»

I neste avsnitt knyttes helbredelsen enda tettere til de kirkelige sakramentene, og igjen understreker generalforsamlingen at det er Gud som er «the source of healing»:

«Healing is grounded in the Word of the cross, which basically is a word of powerlessness. This clarifies that the source of healing is God»

Dåpen og nattverden omtales som «helbredelses-sakramenter» og de understreker at det er på dette grunnlaget at kirken kan tjene samfunnet gjennom helbredelse.

På tross av at generalforsamlingen ved flere anledninger knytter en forbindelse mellom helbredelse og frelsen i sitt budskap, presiserer de i det følgende avsnittet at helbredelse ikke er *synonymt* med frelse. De skriver dette i et avsnitt som omhandler hvordan de ser på religiøse bevegelser som legger vekt på helbredelse ved tro:

«all of us yearn for healing of body, mind and spirit. With regard to faith-healing movements, we affirm that human beings cannot guarantee, promise or control the outcome. Healing is not synonymous with salvation, nor is faith necessarily a precondition for healing»

På tross av at generalforsamlingen her presiserer at tro ikke *nødvendigvis* er en forutsetning for helbredelse, har de som nevnt, flere ganger gitt uttrykk for at troen *fremmer* helbredelse i samfunnet. Og i siste avsnitt av kapittelet gjentar de også her at alle kirkens medlemmer skal forstå seg selv som «partners in God's healing work»:

«Both ordained and lay members are called to heal as partners in God's healing work for the wholeness of life».

Kapittelet avsluttes med en rekke oppfordringer til å videreutvikle forståelsen av kirkens helbredende virke i verden, bl.a. i forhold til sosiale, politiske og økologiske spørsmål, i forhold til karismatiske bevegelser, og i forhold til kirkens liturgier.

## ***VII. Justice and Healing in Families***

Det sjuende kapittelet omhandler familie-institusjonen. Her tematiseres hva som kjennetegner familie-institusjonen slik Gud skapte den, og hvordan man kan bidra til at slike samlivsformer blir realisert. Familien holdes fram som det primære uttrykket for det guddommelige ordnede fellesskap:

«Families are a primary expression of that divinely ordained community».

I likhet med i paveuttaelsene brukes altså her ordensbegrepet om familieinstitusjonen. Generalforsamlingen understreker imidlertid at forståelsen av hva en familie *er*, kan variere fra kultur til kultur. De skriver at målet er å fremme rettferd og helbredelse i forskjellige typer av familier. Fokuset er altså på relasjonene innad i familien, at de er «marked by love and sharing».

Andre avsnitt i kapitlet omhandler trusler mot de ideelle familiestrukturene i dagens samfunn. De trekker fram vold, sykdom, fattigdom, krig, alkohol og narkotikamisbruk. De innleder også avsnittet med å skrive at: «In a changing world, the integrity of family as a place of love, nurture and safety is continually challenged», noe som kan leses som en signalisering av at tradisjonelle familieformer er fordelaktig. Men det nevnes ikke eksplisitt at noen familieformer er gale. De skriver kun at de oppfordrer medlemskirkene til dialog og videre studier innenfor temaer som omhandler familieliv, ekteskap og seksualitet, og at kirkene bør forsvare allmenne menneskerettigheter og den enkeltes iboende menneskeverd uavhengig av kjønn eller seksuell orientering.

De oppfordrer også kirkene til å ha fokus på arbeid mot vold i nære relasjoner, mot seksuelt misbruk og arbeide for forebygging av HIV/AIDS epidemien, samt være oppmerksom på og møte familier som opplever åndelig fattigdom, ved å utvikle liturgier og bønnressurser som reflekterer behov.

## ***VIII. Overcoming Violence***

Det sjuende kapitlet handler om ulike former for vold, både på samfunnsnivå og på individnivå, og hvordan kirkene kan bidra i kampen mot volden. De tar også opp kirkens rolle som maktinstitusjon, og faren for misbruk av denne makten gjennom tradisjoner og praksiser som ekskluderer og undertrykker.

I kapitlet drøfter generalforsamlingen de problematiske følgene av krig, og de skriver at LVF's rolle er å fremme dialog og forsoning, og å støtte gjenoppbygging av sivilsamfunn rammet av krig. De viser også til de vanskelige etiske dilemmaene man står overfor i spørsmål om krig, og viser til en LVF-publikasjon om dette.

De tar avstand fra alle former for fundamentalisme som legitimerer bruk av vold, og skriver at både politisk og religiøs fundamentalisme strider med de grunnleggende verdiene om allment menneskeverd og frihet.

Kapittelet avsluttes med en rekke oppfordringer til kirkene om å blant annet støtte arbeid for dialog, arbeide for å redusere fiendebilder, støtte ikke-volds-aksjoner, konfrontere fundamentalisme og støtte internasjonale organer som FN's rolle i å fremme fred.

## *IX. Transforming Economic Globalization*

Det niende kapittelet i uttalelsen omhandler de problematiske følgene av økonomisk globalisering. De skriver om hvordan den økonomiske globaliseringen fører med seg håpløshet, lidelse og død. De bruker altså begrepet «economic globalization» og ikke begrepet «kapitalisme», slik som pave Frans gjør. Men også generalforsamlingen legger vekt på å få fram at den økonomiske globaliseringen kan forstås som en ideologi og som «avgudsdyrking», noe som minner om pave Frans sin kritikk av kapitalismen:

«This false ideology is grounded in the assumption that the market, built on private property, unrestrained competition and the centrality of contracts, is the absolute law governing human life, society and the natural environment. This is idolatry and leads to the systematic exclusion of those who own no property, the destruction of cultural diversity, the dismantling of fragile democracies and the destruction of the earth».

Som det framgår av sitatet ovenfor, trekker generalforsamlingen her fram at den økonomiske globaliseringen har negative konsekvenser for jorda, i tillegg til at den går ut over mennesker og samfunn. De skriver også at de vil støtte en utvikling av «an economy that serves life». Her tar altså generalforsamlingen også i bruk noe av den samme bildebruken som pave Frans gjorde ved å ta til orde for en «livsfremmende» kultur.

Generalforsamlingen begrunner sin kritikk av de økonomiske systemene ved å henvise til Luther:

«We also emphasize, with Martin Luther, that economic practices that undermine the well-being of the neighbor (especially the most vulnerable) must be rejected and replaced with

alternatives. Luther also reminds pastors that they are obliged to unmask hidden injustices of economic practices that exploit the vulnerable».

De avslutter kapittelet med å liste opp en rekke oppfordringer til kirkene om blant annet å delta i arbeidet med å transformere økonomisk globalisering gjennom å søke støtte i sivilsamfunnet, og å arbeide for en anerkjennelse av kirkens «prophetic role in promoting justice and human rights»:

«Therefore, we commit ourselves and call on member churches to address issues of economic globalization that include trade, debt, militarization, corruption, corporate social responsibility, gender equality and migration».

Generalforsamlingen gir altså her uttrykk for at politisk engasjement er noe kirkene skal fremme.

## *X. Healing Creation*

Det tiende og siste kapittelet i uttalelsen har fått overskriften «Healing Creation». Temaet her er miljøkrise og ødeleggelsen av verdens naturressurser. Kapittelet åpner med setningen:

«The wounded creation also is in desperate need of healing».

Generalforsamlingen personifiserer her naturen og beskriver den som en såret organisme. Ødeleggelsen av naturen knyttes umiddelbart til menneskenes misbruk av den, ved at generalforsamlingen trekker fram sider ved menneskene og menneskesamfunnet generelt som bidrar til ødeleggelse og forurensning, slik som grådighet, uvitenhet, overbefolkning, krig og forbrukerkultur. Videre følger en «syndsbekjennelse» der delegatene erkjenner sin egen deltagelse i utnyttningen og ødeleggelsen av naturen, og i behandlingen av naturen som kun et nytteobjekt. De skriver:

“We confess that we play a part in the exploitation and destruction of nature. Too often, we treat the creation as an object for our use and inflict wounds upon it, rather than seeing ourselves as part of God’s precious gift of creation».

Ved å omtale skaperverket som en verdifull gave, formidler generalforsamlingen at naturen er verdifull og verd å ta vare på. Generalforsamlingen fortsetter med å formulere sitt budskap i



form av en «syndsbekjennelse» ved å ta opp at teologien selv har bidratt til å fremme et negativt syn på naturen:

«Contributing to this reality have been misleading theological attitudes: that it is heaven not earth that matters; that humans are to exploit and subjugate all creation, including human and ecological relationships; and that the scope of God's redemption is limited to human beings alone.»

I likhet med pave Frans er altså generalforsamlingen opptatt av at det er en sammenheng mellom miljøkrise og det virkelighetsbildet vi lever ut i fra. Som det framgår av sitatet, er fokuset til generalforsamlingen her primært aspekter ved egen teologisk tradisjon, som de trekker fram som problematiske. Men som jeg var inne på, tar også generalforsamlingen opp problematiske sider ved virkelighetsbildet i samfunnet generelt, jf. kritikken av tiltroen til markedskreftene. Men det primære fokuset til generalforsamlingen er altså egen teologisk tradisjon.

Det første punktet generalforsamlingen tar opp som problematisk, er fokuset på «himmelen» i teologien. Denne kritikken av en «himmelvendt teologi» tyder på at de slutter seg til Blumenbergs påstand om at en ensidig vektlegging av forløsningstanken, forstått som forløsning til en transcendent virkelighet, kan føre med seg en nedvurdering av naturen. Det neste punktet de tar opp, er synet på mennesket som overordnet dyrene i kristen teologi. Her markerer de at de tar avstand fra et natursyn der naturen kun betraktes som et råstoff tiltenkt menneskene. Det å betrakte naturen som bare et råstoff knyttes altså her til kirkens egen tradisjon, og ikke primært til «det gudløse forbrukersamfunnet», slik pave Frans framhever. Det siste punkt de her trekker fram som problematisk, er en antroposentrisk frelsesframstilling, der frelsen utelukkende knyttes til menneskene.

Etter at generalforsamlingen har bekjent hvilke teologiske fortolkninger de anser som problematiske, går de over til å liste opp hvilke fortolkningsperspektiv de som luthersk fellesskap heller vil fremme:

«As a Lutheran communion, we affirm instead that

- God is present not only in and with human beings but in and with all creation; Christ suffers with creation when it is abused, wounded, violated; the Holy Spirit cries with the wounded creation
- through Christ, God reconciles, transforms and heals **all** of creation

- human beings are to be God's creation, restoring, sustaining hands on this earth
- reconciled to our Creator through Christ, we have the opportunity to repent; justified by faith we can act accordingly. In so doing we acknowledge our place in creation and accept our responsibility toward creation»

Her legger generalforsamlingen først vekt på å få fram at det er en nær samhörighet mellom Gud og skaperverket, og at Gud ikke bare er til stede i menneskene. Det gudsbildet som brukes for å formidle dette, er imidlertid ikke «kunstnermetaforen», som framstiller Gud som skaper og formgiver, og som knyttes til skaperverkets skjønnhet, orden og mystikk. Det er bildet av Gud som lidende *med* skaperverket som vektlegges her. Under neste punkt tar generalforsamlingen opp den kristne frelsesforestillingen. De slår fast at gjennom Kristus gjenforenes, transformeres og helbredes **hele** skaperverket. Uthevingen av «hele» signaliserer at de her vil bevisstgjøre sitt publikum på at frelsen ikke skal forstås som noe som kun angår og omfatter mennesker. Det brukes riktig nok ikke begrepet frelse i uttalelsen her, men da uttalelsen kommer som et direkte svar på den problematiske forestillingen om at «the scope of God's redemption is limited to human beings alone», er det vanskelig å tolke uttalelsen på noen annen måte. Det at generalforsamlingen her fokuserer på framstillingen av frelsen, kan tyde på at deres fokus ikke er å erstatte en vektlegging av frelsesperspektivet med et større fokus på skapelsesperspektivet, men at de heller vil endre måten frelsen fortolkes på. Menneskets forløsningslengsel mot en transcendent virkelighet skal erstattes med et fokus på hvordan frelsen får konsekvenser for livet her og nå, og for skaperverket som helhet.

Det neste punktet som trekkes fram, omhandler menneskets stilling. Menneskene beskrives her som «God's creating, restoring, sustaining hands on this earth». Ved å beskrive mennesket som «Guds hender på jorda» formidler de at mennesket tillegges en spesiell rolle som verktøy for Gud. Selv om de vektlegger at Gud er til stede i naturen i sin helhet og at frelsen omfatter hele skaperverket, fastholder de altså at mennesket har en spesiell oppgave i skaperverket. Forestillingen om at Gud også virker gjennom naturkrefter, vekster og dyr, tar de ikke opp.

Under det siste punktet som trekkes fram her, ser det ut til at de uttaler seg om sin egen (spesielle) rolle som kristne, og at de forutsetter at troen skaper en mulighet til å handle hensiktsmessig. Om de her mener at troen bidrar til at mennesket kan handle mer hensiktsmessig i møte med miljøsakene enn andre kan, er uklart. Men det at de også skriver at det å handle hensiktsmessig innebærer «en erkjennelse av vår plass i skaperverket og av vårt ansvar overfor skaperverket» tyder på at tro og handlinger knyttes nært sammen. Rette

handlinger innebærer rett erkjennelse, og av den rette erkjennelse følger hensiktsmessige handlinger.

Uttalelsen fortsetter så med å vise til hva man ved generalforsamlingen i 1990 forpliktet seg til i møte med miljøsakene. Generalforsamlingen forpliktet seg da til å danne en «global lifeline of churches». Kirkene skulle styrke hverandre i møtet med truslene mot skaperverket og i arbeidet med å konfrontere truslene. I tråd med denne ambisjonen erklærer generalforsamlingen i 2003 at de vil konfrontere, på alle nivåer i samfunnet, praksiser som misbruker skaperverket. Patentering av livsformer kritiseres og det manes til respekt for alt liv. Det oppfordres også til å fremme bærekraftig landbruk basert på «holistiske og økologiske fremgangsmåter». Det oppfordres til å lære av minoritetskulturer og urfolk. Økonomiske systemer og industriutvikling som ignorerer likeverd og rettferd for hele skaperverket, bør ifølge generalforsamlingen, motarbeides. Viktigheten av refleksjon rundt etiske aspekter ved moderne bioteknologi trekkes også fram; samt viktigheten av å fremme rettferdig handel.

Kapittelet avsluttes med å liste opp en rekke forpliktelser som følger av miljøsakene, som medlemskirkene oppfordres til å ta inn over seg. Her omtales naturressurser som Guds gaver til alle. Det advares mot å gjøre vann, korn og andre naturressurser til merkevarer på måter som går ut over de fattige, som for eksempel ved å patentere kornsorter. Kirkene oppfordres også til å bli mere «eco-centric» slik at de lever mer i harmoni med naturen. Også her trekker generalforsamlingen fram hvordan urfolk har mye å lære bort når det kommer til bevaring av og deltagelse i naturen. Det neste punktet fokuserer på rettferdsaspektet ved miljøsakene, og oppfordrer til at naturressursene fordeles på en rettferdig måte. Generalforsamlingen trekker fram at for mange er måten man behandler naturen på, et spørsmål om liv og død, og at forbruket er svært skjevt fordelt. Alle oppfordres til å arbeide for lavere forbruk av fossile brennstoff og dermed motarbeide drivhuseffekten og klimaforandringer. Det oppfordres igjen til å vurdere utviklingen innen bioteknologien og argumentere mot sider ved utviklingen som krenker menneskeverdet og synet på mennesket som skapt i Guds bilde. Videre oppfordres det til å støtte arbeidet for internasjonale miljøavtaler.

I kapittelets nest siste punkt oppfordrer generalforsamlingen til å inkludere skapelsesteologi som en fast del av pensumet ved utdanningsinstitusjoner knyttet til medlemskirkene:

«include study of the theology of creation as an established part of the curriculum of institutions of higher learning of the LVF member churches, and educate our communities on the theology of creation»

At generalforsamlingen tar med dette punktet, tyder på at de mener at skapelsesteologi har blitt underbelyst av LVFs medlemskirker og at de forutsetter at skapelsesteologi vil kunne bidra til å fremme miljøengasjement.

Det siste punktet generalforsamlingen oppfordrer til, er å respektere søndagen som en hviledag. Dette begrunnes med at skaperverket dermed kan gjenopprettes og fornyes:

«respect Sunday as a day of rest in order that all creation can be restored and renewed»

Generalforsamlingens bruk av begrepet «renewed» gir konnotasjoner til forestillingen om «en ny himmel og en ny jord». På den måten antyder generalforsamlingen igjen at det er en forbindelse mellom gjenopprettelse av skaperverket, som i denne sammenhengen må forstås som miljøvern, og frelsen.

## *Conclusion*

Generalforsamlingens budskap avsluttes med en konklusjon på en knapp side. I det generalforsamlingen erklærer at de skal vie seg til budskapetets mange oppfordringer, trekker de igjen fram hvordan de selv, deres kirker og samfunnet i sin helhet, er preget av synden og syndens konsekvenser. De trekker også igjen fram bildet av verden som en såret organisme:

«More than ever, our deeply wounded world needs a testimony of hope, a hope that arises out of God's promise alone».

Bruken av uttrykket «more than ever» signaliserer at generalforsamlingen anser lidelsene i dagens samfunn som større enn tidligere. Men i denne sammenhengen fungerer uttrykket primært som et virkemiddel som bygger opp under generalforsamlingens videre uttalelser om at kristendommens budskap er av avgjørende betydning for å møte utfordringene i dagens samfunn. Som det framgår av sitatet, hevder generalforsamlingen at «Guds løfte alene» vekker det håpet samfunnet i dag trenger. Igjen understrekes det altså at mennesket alene ikke kan fri seg fra lidelsen i skaperverket.

Det er frelsen det fokuseres på i resten av dette avsnittet. Gud omtales som den som helbreder verden, og de gjentar igjen at Jesu løfte er en gave til **både** menneskeheten og skaperverket:

«In Christ, we have come to recognize that God heals the world and us. Jesus Christ came into this world and lived among us, like one of us. He took the sufferings of the whole world on himself. In his death and resurrection we were given a new hope and new future. Jesus Christ himself is the precious gift and promise for all humankind, for all creation».

I dette avsnittet kan frelsen både forstås som et løfte om en ny framtid i en verden hinsides denne, *og* som et håp og løfte om helbredelse i verden her og nå. I det neste avsnittet er det derimot tydeligere fokus på hvordan Guds helende kraft virker i skaperverket her og nå:

«And therefore, we confess the God as God of Life, and see healing as promoting the wholeness of life. In the midst of all suffering and injustice, God is continuously at work, healing our world. In Christ, God makes us whole, receives us anew as God's children, restores all broken relations, and calls us into the pathways of discipleship»

Ved at Gud her både omtales som «livets Gud» og som helbreder, blir Guds rolle som skaper og som frelser ikke klart skilt fra hverandre.

I budskapets siste avsnitt omtaler generalforsamlingen seg selv og publikum igjen som «rettferdiggjorte syndere» som er kallet til å ta del i Guds helbredende virke. De skriver også at de er kallet til å følge Jesus «on the way of the cross». De avslutter budskapet med en bønn:

«And thus, "let us run with perseverance the race that is set before us, looking to Jesus the pioneer and perfecter of our faith" (Heb 12: 1b-2a). O God, guide us to do so, "for the healing of the world".»

Vi ser altså at frelsesmotivet er framtrødende i konklusjonen, men at det i stor grad fokuseres på hvordan frelsen får konsekvenser for og virker i verden her og nå. Når de skriver at «God is continuously at work, healing our world», kan dette forstås slik at Gud virker i og gjennom naturen. Om Gud virker i og gjennom alle mennesker, eller bare gjennom de troende, kommer imidlertid ikke klart til uttrykk. Men ved å legge vekt på at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene, antyder de at troen er en forutsetning for at mennesket skal ta del i «Guds helbredende virke».

## Rollebyggingen i budskapet

### *Retor portretteres som del av det kirkelige fellesskapet publikum representerer*

Generalforsamlingens budskap er, som jeg har vært inne på, skrevet i vi-form. Vi-et refererer primært til delegatene på generalforsamlingen. Dette kommer tydelig fram i budskapets introduksjon, der de skriver: «We have come to this Tenth Assembly ...». Det er altså delegatene på generalforsamlingen som fungerer som retor i teksten. Men i mange tilfeller kan vi'et i teksten også sies å referere til medlemmene av alle LVF's medlemskirker, som når de skriver «we, as Lutherans», eller «As the justified people of God, we are a communion in Christ...». Ved enkelte tilfeller beskriver generalforsamlingen seg også som del av et større menneskelig fellesskap, som når de skriver «We as human beings», men det mest gjennomgående er at vi'et identifiseres med generalforsamlingens medlemmer og medlemmene av alle kirkene tilsluttet LVF. For eksempel blir oppfordringene og målsetningene som listes opp på slutten av hvert kapittel, gjennomgående introdusert med oppfordringen: «Therefore, we commit ourselves and call on member churches to...».

Teksten henvender seg altså både til medlemmene av LVF's medlemskirker generelt, òg til delegatene selv. Dermed skilles det ikke alltid klart mellom retor og publikum i teksten. Retor framstår både som representanter for, og på lik linje med budskapets publikum.

Til forskjell fra paveuttalelsene legger generalforsamlingen ikke opp til at budskapet skal fungere som en henvendelse til menneskeheten i sin helhet. Teksten bærer preg av å være et internt dokument fra en økumenisk organisasjon der det å fremme kirkelig enhet er en sentral målsetning. Dette interne fokuset preger måten publikum portretteres på, og måten deres relasjon til menneskeheten for øvrig framstår.

### *Publikum portretteres som deltagere i kampen for en bedre og mer rettferdig verden*

Sentralt i budskapet er oppfordringen til publikum om å engasjere seg i arbeidet med å fremme rettferdighet og å stille lidelse og nød i samfunnet. Generalforsamlingen framstiller

dette som et sentralt aspekt ved det å være troende. Denne vektleggingen av at det å være troende innebærer å engasjere seg i kampen for et bedre og mer rettferdig samfunn, er ikke nytt med dette budskapet. Som jeg nevnte innledningsvis, ble sosialetisk engasjement særlig løftet fram på dagsorden innenfor de økumeniske organisasjonene på 1970-tallet. Møtet i Kirkenes Verdensråd i Uppsala i 1968 har blitt stående som uttrykk for denne vendingen. I artikkelen «Omkring kirkemøtet i Uppsala», skriver Olav Guttorm Myklebust at det mest bemerkelsesverdige ved dette møtet var: «den vilje til fornyelse det var båret av, dvs. vilje til å bryte ut av isolasjonen, vilje til å sette budskapet i relasjon til dagens og morgendagens verden, til de krefter som former menneskene i vår tid, til de spørsmål som engasjerer dem, - menneskene, ikke bare som individer, men som fellesskap, som samfunn»<sup>336</sup>. Han gjengir også et utdrag fra et foredrag avholdt på møtet, der det nettopp argumenteres for at troen angår menneskets samfunnsforhold:

«Det hersker stor spenning mellom den vertikale forståelse av evangeliet som noe som først og fremst har med Guds frelsende handling i den enkeltes liv å gjøre, og den horisontale forståelse av det som noe som hovedsakelig har med forholdet mellom menneskene i verden å gjøre. En kristendom som har mistet sin vertikale dimensjon, har mistet sitt salt og er ubrukelig for verden, men en kristendom som vil bruke opptattheten med det vertikale som et middel til å slippe fra sitt ansvar for og i menneskenes felles liv, er en fornektelse av inkarnasjonen, av Guds kjærlighet for verden åpenbart i Kristus»<sup>337</sup>.

Myklebust trekker fram disse uttalelsene for å understøtte sin argumentasjon for at fokuset på sosialetiske rettferdsspørsmål ikke er til fortrenghet for kirkens kjerneoppdrag om å drive med forkynnelse og sjelesorg, men tvert i mot må sees på som et uttrykk for nettopp kirkens kjerneoppdrag<sup>338</sup>. Mange innen de evangelikale bevegelsene var imidlertid kritiske til denne vendingen. Billy Graham stiftet i 1974 den konservative Lausannebevegelsen som en protest mot retningen utviklingen hadde tatt innen de økumeniske bevegelsene<sup>339</sup>.

Innenfor LVF ser man en lignende utvikling som innenfor Kirkenes verdensråd. På generalforsamlingen i Dar es Salaam i 1977 vedtok de for eksempel følgende uttalelse:

---

<sup>336</sup> Myklebust 1968: 229

<sup>337</sup> Myklebust siterer her foredraget «The Mandate of the Ecumenical Movement» som ble holdt av tidligere generalsekretær i Kirkenes Verdensråd W. A. Visser't Hooft.

<sup>338</sup> Myklebust 1968: 229

<sup>339</sup> Tessem 2013: «68'ernes inntogsmarsj i Kirken»

«Forsvaret for rettferdighet er en essensiell og integrert del av kirkens oppdrag, som hører med til forkynnelsen av ordet. Rettferdighet under Guds lov er et vitnesbyrd om Guds lovs universelle herredømme over hele hans skaperverk»<sup>340</sup>.

En ny forståelse av misjon vant også fram innenfor LVF på denne tiden, noe som framgår av LVF-dokumentet: «Misjon i kontekst: Forvandling, forsoning, myndiggjøring» fra 2004. Her trekkes det fram at mens LVFs generalforsamling i 1963 beskrev misjonens mål som omvendelse fra vantrø til tro, blir misjon i 1977 framstilt som noe som både omfatter forkynnelse og kamp for rettferdighet. Videre slås det fast at kampen for rettferdighet, fred og skaperverkets integritet siden den tid stadig har blitt sterkere betont som del av kirkens oppdrag og misjon<sup>341</sup>.

Generalforsamlingens budskap fra 2003 illustrerer altså den utviklingen som LVF-dokumentet «Misjon i kontekst» beskriver, ved at de løfter fram sosialt engasjement som helt sentralt i sitt budskap. Miljøengasjement inkluderes her som et sentralt aspekt ved dette arbeidet. Denne vektleggingen av sosialt engasjement og miljøvern demonstrerer en tydelig avstandtaket til en to-romstenkning der kirkens domene bare knyttes til det hinsidige, transcendent og enkeltmenneskets forhold til Gud. I avslutningen ser vi jo også hvordan generalforsamlingen eksplisitt tar avstand fra forestillingen om at «it is heaven not earth that matters». At de legger vekt på å formidle at mennesket er et kroppslig vesen, og at helbredelse både angår menneskets spirituelle og kroppslige behov, signaliserer også at de vil markere at publikum skal forstå seg selv som del av naturen, og at det materielle ikke er underordnet det åndelige.

Denne vektleggingen av dennesidige problemstillinger har imidlertid reist en debatt blant lutherske teologer om hvorledes det sosiale engasjementet skal forankres teologisk. Nådelærens helt sentrale stilling i den lutherske tradisjonen har bidratt til at mange har vært skeptiske til en sterk vektlegging av forbindelsen mellom det å være troende og det å ta del i arbeidet for en mer rettferdig verden. Flere har innvendt at det vil implisere en gjerningsrettferdighet som nettopp står i strid med nådelæren. Jeg vil i det følgende trekke inn noen sentrale posisjoner i den debatten som reises i kjølvannet av utviklingen inne de økumeniske organisasjonene på 70 tallet, da jeg mener disse kan bidra til å tydeliggjøre

---

<sup>340</sup> Mellomkirkelig råds menneskerettighetsutvalg 2013: «Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene».

<sup>341</sup> Rasolondraibe 2004: 56



utfordringene og implikasjonene ved generalforsamlingens argumentasjon. Teologene jeg vil trekke inn, er de danske teologene Rudolph Arendt, K.E. Løgstrup og Ole Jensen.

### *Publikum portretteres som «healing agents»*

Det grepet generalforsamlingen tar i bruk for å fremme publikums engasjement i arbeidet for en bedre verden med økt rettferdighet, er å framstille publikum som «healing agents».

Publikum framstilles altså som verktøy for Gud og hans helbredende virke i verden.

Helbredelse er, som jeg har beskrevet, et sentralt begrep i hele generalforsamlingens budskap.

Ved å fokusere på helbredelse knytter generalforsamlingen en forbindelse mellom frelsesforestillingen, forstått som forløsning til en transcendent virkelighet hinsides denne, der all lidelse og nød skal opphøre, og arbeidet med å stille lidelse og nød her og nå. Det å framstille mennesket som verktøy for Gud er en relevant forestilling å hente fram når det å fremme publikums engasjement og handling er en sentral målsetning, og i analysen av *Laudato Si'* viste jeg at pave Frans også henter fram denne forestillingen.

En forskjell mellom framstillingen av mennesket som verktøy for Gud i *Laudato Si'* og i denne teksten, er at LVF's generalforsamling primært framstiller mennesket som verktøy for Guds frelsende gjerning, mens pave Frans i større grad framstiller mennesket som verktøy for Guds skapende gjerning<sup>342</sup>. Riktig nok understreker generalforsamlingen at frelse og helbredelse ikke skal forstås som synonymer, men de trekker likevel en forbindelse mellom helbredelse og frelse på flere måter. For det første knyttes helbredelsen til frelsen ved at generalforsamlingen legger vekt på at rettferdiggjørelsen og troen styrker mennesket i arbeidet som «healing agents»:

«Although we are justified by faith alone, that faith can never be alone. It compels us to good works and love for all people. The justifying gift of God transforms us in faith, and gives hope and healing for the whole world» (I)<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> Se side 158 for en beskrivelse av hvordan pave Frans framstiller mennesket som verktøy for Gud.

<sup>343</sup> Dette tallet viser til kapittelnummeret der sitatet er hentet fra.

De omtaler også dåp og nattverd som «sacraments of healing» og gir også uttrykk for at trosfellesskapet og sakramentene styrker mennesket i å realisere sin funksjon som verktøy for Gud:

«Through daily celebrations of Holy Communion and in Bible studies, we have glimpsed these promises, and shared and celebrated our faith in the God who heals. Our sense of belonging to the one body of Christ, with its many ecumenical dimensions, has been renewed. We have been touched by the healing power of God's Holy Spirit, and strengthened in our commitment to participate in God's transformative mission for the healing of the world».

(Intro.)

Og:

«The ministry of healing, which has an eschatological dimension, belongs to the whole church. It continues Jesus' ministry of healing, building and edifying a new community» (VI).

Arbeidet med å transformere verden knyttes altså til kirken, troen og til de kristne. At Gud virker i og gjennom skaperverket og gjennom mennesket uavhengig av troen, blir ikke vektlagt her. Riktignok skriver de at tro ikke nødvendigvis er en forutsetning for helbredelse, men ved at de gjentatte ganger trekker fram at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene, samt framhever at troen styrker mennesket i arbeidet med å helbrede, blir fokuset til generalforsamlingen først og fremst på forbindelsen mellom på den ene siden kirken og de troendes handlinger her og nå og på den andre Guds frelsesgjerning. De trekker imidlertid fram at Gud er *til stede* i skaperverket her og nå, men da er det Gud som lidende med skaperverket de framhever og ikke Gud som aktivt skapende eller frelsende.

Når det å være «healing agents» knyttes til kirken og troen, er det publikums forståelse av seg selv som del av et kristent fellesskap som vektlegges. Dette kommer også til uttrykk når generalforsamlingen omtaler seg selv og sitt publikum som «de rettferdiggjorte». Selv om de skriver at rettferdiggjørelsen er en gave og et løfte til hele menneskeheten, gir de uttrykk for at betegnelsen først og fremst gjelder dem som lever i et kristent fellesskap og deltar i sakramentene:

«The Holy Spirit makes this gift present in us by calling us to faith and renewal, and to life in the community of the justified. In this community we are included and strengthened by the healing power of the Triune God, who creates in us a new life through the proclamation of the

gospel and the celebration of the holy sacraments. Even though our healing here is incomplete we trust in the sufficiency of God's grace (2 Cor 12:9)». (I)

Det at de skriver at det er doktrinen om rettferdiggjørelsen som kirken står og faller med, tyder på at det er frelseslæren de vil løfte fram som avgjørende for publikums selvforståelse. Generalforsamlingen legger altså ikke opp til at publikum først og fremst skal forstå seg selv som skapt, men først og fremst som rettferdiggjort. Dette skiller seg fra fokuset på skapelsesteologi i *Laudato Si'*. Riktignok uttaler de i det siste kapittelet at skapelsesteologien bør styrkes, men dette preger likevel ikke budskapets fokus<sup>344</sup>.

Fokuset på publikums identitet som del av et kristent fellesskap i generalforsamlingens budskap, henger trolig sammen med den økumeniske dimensjonen ved teksten, da det å styrke båndene mellom alle LVF's medlemskirker er en underliggende målsetning for LVF sitt arbeid. Det å knytte an til den tradisjonen som forener medlemskirkene, kan bidra til dette, og vektleggingen av rettferdiggjørelseslæren kan forstås som tilknytning til tradisjonen, da Luther nettopp gjør rettferdiggjørelse ved troen alene til dogmatikkens hovedpunkt.

En konsekvens av at generalforsamlingen appellerer til publikums selvforståelse som verktøy for Guds frelsende gjerning, er at de samtidig ser seg nødt til å stadig presisere at det er Gud som frelser verden, og at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene. Dette kan forstås som uttrykk for nådelærens sterke stilling i den lutherske tradisjonen.

Nettopp det at menneskelige handlinger framstilles som ledd i Guds frelsende gjerning, er noe som debatteres blant lutherske teologer på 70-tallet. Rudolph Arendt kritiserte Kirkenes Verdensråd for dette, da han hevdet Kirkenes Verdensråd dermed brøt med Bibelens framstilling av frelsen<sup>345</sup>.

I følge Arendt kan frelse ha to betydninger, både i dagligtalen og i Bibelen. Den ene betydningen av frelse betegner det å frelses fra en gitt faresituasjon, helbredes fra sykdom, eller frelses fra andre former for nød. Men frelse kan også ha en mer omfattende betydning. Frelse i denne betydningen omfatter hele menneskets eksistens, den omfatter ikke bare en gitt situasjon, men omfatter alle situasjoner og gjelder evig. Det man frelses fra, er ikke noe man uten videre kan se eller peke på, men er knyttet til totalbestemmelsen av mennesket. For å

---

<sup>344</sup> Denne forskjellen mellom *Laudato Si'* og teksten fra LVF sin generalforsamling må riktig nok sees i lys av at miljøsakene er hovedtema i *Laudato Si'*, og ikke i generalforsamlingens tekst, men også generalforsamlingen tematiserer og løfter miljøsakene fram som noe det er viktig å engasjere seg i.

<sup>345</sup> Arendt 1975: 84-94

skjelne disse to formene for frelse fra hverandre betegner Arendt frelse i en begrenset betydning med bokstaven f og frelse i den altomfattende betydningen med stor F. Det som i følge Arendt kjennetegner hvordan forholdet mellom f og F kommer til uttrykk i Bibelen, er at frelse i sin begrensede betydning står som et tegn som vitner om Frelsen i den omfattende betydningen av begrepet. Jesus helbreder syke og hjelper trengende, noe som kan *vitne om* at Jesus bringer Frelse i den omfattende betydningen av ordet. Det er imidlertid ingen entydig forbindelse mellom f og F. At et menneske helbredes eller opplever å frelses fra et liv i fornedrelse, kan ikke forstås som et bevis på at de har kommet nærmere Frelsen i den omfattende betydningen av ordet. Men helbredelsen har noen kvaliteter som vitner om hva som kjennetegner Frelsen<sup>346</sup>. Det Arendt kritiserte Kirkenes Verdensråd for å gjøre, er at de ikke lengre framstilte f som et tegn på F, men identifiserte f med F. Kirkenes Verdensråd impliserte ifølge Arendt at gitte handlinger, som deltakelse i kampen for de undertrykte i et samfunn, ikke bare bringer frelse fra nød til de undertrykte, men er en måte mennesket bringer Guds Frelse til verden på. Det sentrale poenget i Arendts kritikk, er at en slik framstilling gjør Frelsen betinget av menneskelige handlinger<sup>347</sup>. En slik frelsesforståelse strider dermed med nådelæren ifølge Arendt. Han mener nådelærens budskap nettopp er at mennesket er befridd fra oppgaven om å selv jobbe for Frelsen, da Frelsen er skjenket av Gud, og at dette frigjør menneskene til å kunne konsentrere seg om å lindre sin nestes nød framfor å sikre Frelsen. Arendt mente altså ikke at det i utgangspunktet er galt av Kirkenes Verdensråd å arbeide for, og oppfordre til, sosialt engasjement, men han var opptatt av at sosialt engasjement må framstilles som arbeid for *loven* og ikke for Frelsen<sup>348</sup>. Arendt framhever altså at mennesket gjennom lovgjeringer skal tjene sin neste, men nettopp det at Frelsen ikke er betinget av disse gjerningene, gjør at mennesket virkelig *kan* tjene sin neste<sup>349</sup>.

I Det lutherske verdensforbunds tekst ser man at generalforsamlingens bruk av «helbredelse-motivet» kan rammes av Arendts kritikk ved at sosialt engasjement knyttes til Guds frelsende gjerning. Men det er samtidig tydelig at generalforsamlingen vil markere at de fortsatt står fast på at det er Gud som står bak Frelsen i den omfattende betydningen av begrepet ved å stadig gjenta at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene, og at det er troen og trosfellesskapet som transformerer mennesket i arbeidet som «healing agents». Men når generalforsamlingen

---

<sup>346</sup> Arendt 1975: 13f

<sup>347</sup> Arendt 1975: 88

<sup>348</sup> Arendt 1975: 94

<sup>349</sup> Arendt 1975: 98

legger vekt på å få fram at ingen kan fri seg fra synden alene, samtidig som de framhever at troen styrker mennesket i arbeidet som «healing agents», kan dette bidra til å trekke et skille mellom troende og ikke-troende. Det bildet som implisitt formidles av ikke-troende, er at de er slaver av synden, og ikke vil kunne fungere som «healing agents» i samme grad som kristne. Implisitt formidler de altså at det er en skillelinje mellom kristne og ikke-kristne, som står i spenning til den overordnede tematikken i budskapet om å lege splittelsene i verden.

Også K. E. Løgstrup tok opp denne problemstillingen med at sosialt og politisk engasjement i kirkelig regi kan føre til at det skapes et kunstig skille mellom den kristne verden og den ikke-kristne verden. Dette gjorde han i den nevnte debatten blant lutherske teologer på 70 tallet. I artikkelen «Hjælp og hersk» fra 1972 kritiserte han det økumeniske institutt i Aarhus for å framheve handling framfor forkynnelse som kirkens oppgave<sup>350</sup>. Liksom Arendt var det ikke det sosiale engasjementet i og for seg han var imot, og han fastholdt at teologen både har en politisk og en teologisk oppgave. Men han mente at den politiske delen av teologens oppgave bør utføres gjennom sekulære samfunnsorganisasjoner, da denne delen av teologens oppgave er den samme som alle mennesker står overfor i samfunnet. Et av problemene han var opptatt av, med å framstille sosialt engasjement som noe spesifikt kristent, var at han mente dette kunne bidra til å sette spørsmålstegn ved om Gud også er forbundet med det dennesidige livet<sup>351</sup>. Løgstrup er altså opptatt av at Gud ikke bare er virksom i og gjennom kirken, og at når sosialt engasjement framstilles som kirkens domene, kan det implisere at Gud ikke er virksom i det sekulære samfunn<sup>352</sup>. Som jeg har gjort rede for, ser man i teksten fra LVF sin generalforsamling at de først og fremst fokuserer på hvordan Gud virker i verden gjennom kirken og de troende, mens det er lidelse, synd og nød som preger det bildet som tegnes av livet i forbrukersamfunnet utenfor kirken. At skaperverket i seg selv, og livet her og nå i det sekulære samfunnet, også er forbundet med Gud, blir ikke framhevet. Det er imidlertid innslag i generalforsamlingens budskap der det ser ut til at de nettopp vil få fram at Gud er tilstede og virksom også utenfor kirkelige sammenhenger. I kapittel IV, som omhandler misjon, oppfordrer de f.eks. publikum og medlemskirkene til å være oppmerksom på hvordan Gud kan være til stede blant tilhengere av andre religioner:

«listen to people of other faiths with a willingness to learn and recognize signs of God's presence among them» (IV).

---

<sup>350</sup> Løgstrup 1972: 65-88

<sup>351</sup> Løgstrup 1972: 80f

<sup>352</sup> Løgstrup 1972:74

Her beklager også generalforsamlingen at kirken i mangelfull grad har anerkjent «the good gift of God in cultures». På tross av disse innslagene er det likevel som frelser og helbreder Gud først og fremst framstilles som tilstedeværende i verden, og dette knyttes til hvordan mennesket transformeres gjennom troen. Et karakteristisk eksempel på dette finner vi i konklusjonen. Der skriver generalforsamlingen følgende:

«In the midst of all suffering and injustice, God is continuously at work, healing our world. In Christ, God makes us whole, receives us anew as God's children, restores all broken relations, and calls us into the pathways of discipleship».

Her gir altså generalforsamlingen uttrykk for at Gud er til stede og virksom i det skapte, men ved at generalforsamlingen knytter dette til publikums oppdrag om å fungere som verktøy for Gud, usynliggjøres budskapet om at Gud også er til stede i natur og samfunn utenfor kirken.

I *Laudato Si'* ser vi at også pave Frans legger vekt på all lidelsen, splittelsen, synden og ødeleggelsen som preger samfunnet og naturen her og nå, mens det gode autentiske livet knyttes til en tapt fortid og en potensiell framtid mennesket kan bidra til å realisere. Men pave Frans vektlegging av naturens mysteriøse skjønnhet, og at denne vitner om Gud, bidrar til å få fram at naturen også innehar noe godt og verdifullt ved seg her og nå, som mennesket bare kan oppleve og motta. Bruken av begrepet «comunitarian salvation» om fellesskapsbånd som kan vokse mennesker i mellom innad i belastede boområder, bidrar også til å få fram at glimtene av det kommende gudsriket også er noe som finnes mellom mennesker uavhengig av tro og kirkefellesskap.

### ***Publikum portretteres som aktive og handlende aktører***

Alle kapitlene i generalforsamlingens budskap avsluttes med en rekke kulepunkter der budskapet konkretiseres til en rekke konkrete oppfordringer, tiltak og fokusområder. I mange av kapitlene opptar disse kulepunktene halvparten av kapittelets lengde. Dette gjør at generalforsamlingens budskap bærer preg av å være utformet som en form for handlingsplan. Dette formatet bygger opp under budskapet om at tro må komme til uttrykk gjennom handling, og at det er gjennom handling at publikum bekrefter sin identitet som kristne. En del av punktene som listes opp, beskriver riktig nok ikke bare konkrete handlinger, men kan bestå av en oppfordring til å fremme eller utforske visse erkjennelsesmessige perspektiver, som når

de skriver at de vil fremme utforskningen av hva det vil si å være en luthersk kommunion (kap. II). De mange kulepunktene gjør likevel at budskapets formål først og fremst framstår som handlingsorientert. Også i *Laudato Si'* var det å fremme en miljøvennlig livsstil et helt sentralt mål, og i den forstand var også *Laudato Si'* handlingsorientert. Likevel var tilnærmingen konsentrert om å endre publikums virkelighetsbilde. Det var det teknokratiske virkelighetsbildet pave Frans ville endre. Pave Frans sin encyklika konsentrerer seg altså i større grad om å endre publikums erkjennelse, og vektlegger i den forbindelse menneskets språklige tilnærming til virkeligheten, da han er opptatt av at språk og erkjennelse henger sammen. Men både LVF sin generalforsamling og pave Frans er opptatt av at handling og erkjennelse henger sammen, og at menneskets virkelighetsbilde får konsekvenser for, og kommer til uttrykk gjennom hvordan man forholder seg til virkeligheten rundt seg. Men det er altså handlinger LVF's generalforsamling her fokuserer på, mens pave Frans fokuserer på vårt virkelighetsbilde.

Den handlingsorienterte formen i generalforsamlingens budskap formidler at publikum innehar en mulighet til å handle. Vektleggingen av handling formidler altså noe om hvordan publikum skal forstå seg selv. Når generalforsamlingen oppfordrer publikum til å leve *mer* i harmoni med naturen og fordele naturens goder *mer* rettferdig, så forutsetter de altså at mennesket innehar mulighet til å forandre sin livsform til det bedre.

Men det er en dobbelthet som kommer til uttrykk i budskapet, og dette reflekteres også i budskapets form. Det er flere passasjer i teksten til generalforsamlingen som minner om en syndsbejennelse. Her gir generalforsamlingen uttrykk for at mennesket ikke kan unnslipe synden ved egen hjelp:

«In our broken world, people experience so much evil in personal, social and global dimensions. We have to face our sinful thoughts, words, actions and omissions against God, human beings and the whole of creation. Sin is a power, manifested in acts, from which human beings cannot escape by their own means. In the midst of this, we yearn for liberation and healing» (I).

Kan hende mener de med dette at mennesket er avhengig av Guds nåde for å oppnå Frelse i den omfattende betydningen av begrepet, selv om mennesket kan, og oppfordres til, å fungere som verktøy for Guds frelse, forstått i begrepets begrensede betydning. Men da det ikke skilles klart mellom de to formene for frelse i uttalelsen, impliserer uttalelsen også at mennesket er avhengig av å transformeres gjennom trosfellesskapet for å inneha den friheten

til å handle som budskapet oppfordrer til, for å lege undertrykkelsen av natur og medmennesker som preger samfunnet. Menneskets frihet og muligheter til oppbrudd kun i kraft av å være menneske blir dermed mindre tydelig kommunisert av LVF's generalforsamling enn av pave Frans, som tydelig henvender seg til alle mennesker med sin oppfordring til å endre sin livsførsel. Men som jeg har beskrevet, er også pave Frans tvetydig på dette punktet. Han formidler riktig nok at mennesket har evne til å gjøre *noe*, men han gir også uttrykk for at miljøengasjement uten religiøs begrunnelse er overfladisk og utilstrekkelig.

### *Innfelt i naturen?*

Den handlingsorienterte formen som dette budskapet har, signaliserer, som jeg var inne på, at publikum kan og bør omforme sine omgivelser for å forme dem i tråd med Guds vilje for skaperverket. Den danske teologen Ole Jensen har problematisert det natursynet som kan følge med en ensidig vektlegging av dette aspektet ved kristendommens menneskebilde.

I boka *I Vækstens vold* fra 1978 hevder Jensen at den vestlige teologiens ensidige vektlegging av menneskets evne til å handle, bearbeide og omforme sine omgivelser, har bidratt til at naturen har blitt betraktet som kun et dødt materiale uten verdi i seg selv. Jensen hevder at den kristne skapelsesforestillingen på den ene siden formidler at mennesket skal, og har mulighet til å gjøre opprør mot naturens grusomhet, og bruke sin fornuft og evner til å strebe etter å skape et samfunn preget av felleskap og harmoni<sup>353</sup>. Men han trekker fram at den kristne skapelsesforestillingen også formidler at skaperverket i utgangspunktet rommer «noget prægtigt og forunderligt, som vi bestandig bæres af, lever i og næres ved»<sup>354</sup>. Han hevder imidlertid at dette perspektivet, som altså formidler at mennesket er innfelt i et skaperverk som det stadig opprettholdes av, og som i utgangspunktet er skapt godt, er blitt underbelyst i vestlig teologi<sup>355</sup>. En konsekvens av dette er ifølge Jensen at skaperverkets mening ikke lengre knyttes til det som er gitt, men kun til det mennesket skaper gjennom sin omforming av det. Mennesket ser dermed på naturen rundt seg som kun et materiale som skal omformes<sup>356</sup>.

---

<sup>353</sup> Jensen 1978: 100

<sup>354</sup> Jensen 1978: 110

<sup>355</sup> Jensen 1978: 100

<sup>356</sup> Jensen 1978: 54



Problemet med dette er, ifølge Jensen, at mennesket ikke lengre opplever inngrep i naturen som en krenkelse av noe gitt, da mennesket ikke tar inn over seg at naturen i seg selv består av «ferdige former» også før vi omformer og utnytter den<sup>357</sup>. Jensen vil bevisstgjøre oss om at den næringen vi mottar og er avhengig av for vårt liv, som himmelens regn, havets fisk, blomstenes farger og fjellenes former, er noe som har eksistert lenge før oss og således ikke er noe vi selv har prestert eller gjort oss fortjent til. Erkjennelsen av dette vil, ifølge Jensen, fremme menneskets aktelse og takknemlighet overfor det vi mottar, og altså bidra til at vi forholder oss til vår omverden som mer enn råstoff<sup>358</sup>.

Også Løgstrup beskriver hvordan det å se på naturen som noe vi er innfelt i og avhengig av, er avgjørende for vår evne til å sette moralske grenser for vår bruk av naturen. I boka *Ophav og omgivelse* henviser han til Ole Jensen og hans problematisering av synet på naturen som et råstoff<sup>359</sup>. Løgstrup bruker begrepsparet «opphav» og «omgivelse» for å karakterisere forskjellen mellom å se på naturen som kun et råstoff, eller som noe vi er innfelt i og avhengig av. I det vi anser naturen for å være vårt opphav, vil vi ifølge Løgstrup automatisk oppleve at det er noen grenser for hvordan vi kan dra nytte av naturen, før vi beveger oss over i skamløsheten. På samme måte som vi opplever det som skamløst å redusere våre foreldres verdi til den nytte vi har av dem, vil vi oppleve at det er grenser for vår utnytting av naturen, om vi anerkjenner at den er vårt opphav. Ser vi imidlertid på naturen som kun et råstoff, har vi vanskelig for å se disse grensene, hevder han<sup>360</sup>.

At mennesket er innfelt i naturen, og at naturen innehar noe livsfremmende og godt, som mennesket er avhengig av for å leve sitt liv, er ifølge Jensen et aspekt ved kristendommens skapelsesforestilling som er blitt underbelyst i vestlig teologi, der fokuset har vært på menneskets plikt og mulighet til å fungere som verktøy for Gud og på den måten *skape* et godt samfunn og gjøre opprør mot grusomheten i naturen. Dermed har det gode primært blitt

---

<sup>357</sup> Jensen forklarer uttrykket om naturens «ferdige former» ved blant annet å vise til hvordan treet finnes som organisme og form, før mennesket bryter det ned til tømmer og anvender det som bygningsmateriale: «Før et trø blir materialet tømmer, er det en levende organisme, mennesket ikke kan skape, men kun nedbryde, idet materialet tømmer fremkommer» (Jensen 1978: 113). Han hevder at om mennesket anerkjenner at naturen består av noe gitt, som i seg selv innehar «en ferdig form», så vil dette skape en sperre mot å ødelegge disse formene unødvendig. Jensen trekker en forbindelse mellom skjønnheten i naturen og naturen forstått som «ferdig form», da han nettopp mener det er «de ferdige formene» i naturen vi fengsles av når vi beundrer naturen for dens skjønnhet, og det er denne skjønnheten vi ødelegger når vi bryter ned organismens opprinnelige form (Jensen 1978: 114f).

<sup>358</sup> Jensen 1978: 115f

<sup>359</sup> Løgstrup 2013: 66

<sup>360</sup> Christoffersen 1994: 141

knyttet til noe mennesket kan skape, men ikke til det gode i naturen som vi mottar her og nå<sup>361</sup>.

Som jeg har vært inne på, ser man også i budskapet fra LVF's generalforsamling, samt i paveuttalelsene, at de legger stor vekt på hva livet kan transformeres *til*. Det er lidelse og nød som dominerer bildet av livet her og nå, mens det gode knyttes til det som mennesket kan transformere virkeligheten til gjennom å handle. Den handlingsfokuserete formen til generalforsamlingens budskap, forsterker dette. Dette aspektet ved budskapet kan altså bygge opp under bildet av naturen som primært et råstoff. Også når generalforsamlingen argumenterer for miljøengasjement for å sikre en mer rettferdig fordeling av ressursene, framstilles naturen først og fremst som et råstoff, og ikke som noe som innehar verdi i seg selv.

Generalforsamlingen foretar imidlertid også noen grep som peker i en annen retning. Liksom pave Frans, tar LVF i bruk besjeling ved å omtale naturen som en såret organisme. Naturen omtales også som en verdifull gave. Disse bildene bidrar til å formidle at naturen, liksom mennesket innehar en ukrenkelig verdi, og at moralens normer må omfatte naturen. Det at generalforsamlingen framstiller frelsen som noe som angår og omfatter skaperverket i sin helhet, bidrar også til å signalisere at mennesket ikke kan se på seg selv som løsrevet fra resten av skaperverket, men må forstå seg selv som uløselig forbundet med det. Den nære forbindelsen mellom natur og mennesker framstilles imidlertid ikke som betegnende for situasjonen her og nå, da relasjonen mellom natur og mennesker nå sies å være preget av splittelse. Men en nær forbindelse mellom natur og mennesker framstilles som en målsetning og et ideal for menneskets omforming av skaperverket. Vektleggingen av naturens skjønnhet som vi så i *Laudato Si'*, er imidlertid et motiv som er fraværende i dette budskapet fra generalforsamlingen. Dette er et motiv som kunne bidratt til å formidle at det er noe godt og verdifullt ved naturen her og nå som overgår dens nytteverdi.

---

<sup>361</sup> Jensen 1978: 54f

## En nærlesning av budskapet fra LVF's ellefte generalforsamling<sup>362</sup>

### Proessen bak generalforsamlingens budskap

LVF's ellefte generalforsamling ble holdt i Stuttgart i Tyskland fra 20 – 27. juli 2010. Det overordnede temaet for generalforsamlingen var «Give us today our daily bread». Det var 418 delegater som deltok på generalforsamlingen<sup>363</sup>, i tillegg til gjester, observatører, stab osv. Presidenten for LVF var på dette tidspunktet Mark S. Hansson fra USA. Ishmael Noko fra Sør Afrika var fortsatt generalsekretær.

Delegatene var inndelt i fem «village groups». Disse gruppene fikk ansvar for hver sitt overordnede tema, som skulle diskuteres ut i fra seks problemfelt. Sekretariatet hadde forberedt hvert problemfelt gjennom en presentasjon av sentrale fakta og utarbeiding av spørsmål som skulle fungere som utgangspunkt for diskusjon i gruppene. Klimaforandringer var ett av seks problemfelt som skulle diskuteres i «village group 1», relatert til temaet: *Good soil – Clean water*. I tillegg til klimaforandringer var de andre temaområdene som skulle diskuteres i denne gruppa: «the gift of clean water», «energy», «care of creation and economic development», «just distribution: who among us hungers?» og «life in abundance: proclamation».

De andre gruppene diskuterte problemfelt knyttet til temaene: «Sowing – laying the ground work for a given enterprise», «Growth – Harvest», «Processing what is harvested», «Breaking the bread – Sharing solidarity»<sup>364</sup>.

Tekstene fra de fem gruppene ble levert inn til «the drafting committee» som på grunnlag av tekstene utformet et utkast til «generalforsamlingens budskap»<sup>365</sup>.

---

<sup>362</sup> LWF Eleventh Assembly (2010): “Give us today our daily bread”. Official Report. s. 41-46

<sup>363</sup> LWF (2010): “Assembly 2010 Fact Sheet”.

<sup>364</sup> LWF (2010): “What Are the Village Groups?”

<sup>365</sup> LWF Eleventh Assembly (2010): “Assembly handbook” s. 9

## Introduksjon

Generalforsamlingens budskap kommer til uttrykk i en tekst på seks sider. Tittelen på generalforsamlingens budskap er det samme som det overordnede temaet for hele generalforsamlingen, nemlig bønnen: «Gi oss i dag vårt daglige brød» fra «Fadervår». Teksten er delt inn i fem kapitler. Alle kapitlene bærer overskriften: *Give us today our daily bread*, men det varierer hvilke ord i overskriften som er uthevet. I kapittel én er ordet «**Give**» uthevet, mens i kapittel to er ordet «**us**» uthevet osv. Dette er første gang en bønn fungerer som overordnet tema for en generalforsamling. Det ble også laget en sang med denne bønnen som utgangspunkt, og generalforsamlingens budskap introduseres med et sitat fra denne sangen:

«Give, give us, give us today, give us today our daily bread» - a thousand voices joined in this theme song at the LVF Assembly in Stuttgart. Here is our message.»<sup>366</sup>

Gjentatte anaforer formidler altså her utsagnet fra bønnen «Fadervår». Ved å introdusere og ramme inn budskapet med bønnen fra «Fadervår» signaliserer generalforsamlingen at bildet av naturen som en gave og en livsviktig ressurs er sentralt i dette budskapet. Ved å sette inne en hyperbol om at det var «tusener» av stemmer som deltok i generalforsamlingens temasang, formidler de også at delegatene utgjør en stor og mangfoldig gruppe.

### I. *Give us today our daily bread*

Kapittel én omhandler menneskets avhengighet av Gud og hans gaver, og menneskenes gjensidige avhengighet av hverandre. Kapitlet begynner med å stille opp mot hverandre to motsetningspar. Det «å motta» og «å dele», kontrasteres med det «å ta» og «å beholde». De skriver at vår tid er kjennetegnet ved at det er «å ta» og «å beholde» som dominerer, men at sann menneskelighet kjennetegnes av «å motta» og «å dele». Bruken av motsetningspar for å kontrastere vår tid fra hva som kjennetegner «sann menneskelighet», gjør at vi igjen finner denne spenningen mellom hvordan samfunnet sies å arte seg her og nå, og hvordan livet

---

<sup>366</sup> På samme måte som i analysen av LWF's tiende generalforsamlingen, vil jeg ikke sette inn referanse på alle sitatene fra Generalforsamlingens budskap, da kapitteloverskriften/nummeret viser hvor i budskapet sitatet er hentet fra.

*egentlig* er skapt til å være. Som jeg var inne på i drøftingen av forrige tekst fra LVF, kan en slik framstilling av virkeligheten, der det gode knyttes til en tapt fortid, eller en potensiell framtid, føre til manglende fokus på det gode mennesket mottar her og nå, og isteden knytte det gode til det mennesket kan omforme virkeligheten til. Her ser det imidlertid ut til at det ikke er menneskets rolle som aktiv skaper og omformer av sine omgivelser som generalforsamlingen primært vil løfte fram, men nettopp menneskets rolle som «mottager».

Generalforsamlingen fortsetter sitt budskap med å sitere 1 Joh 4:19 – 21:

«We love because he first loved us. Those who say, 'I love God,' and hate their brothers or sisters, are liars; for those who do not love a brother or sister whom they have seen, cannot love God whom they have not seen. The commandment we have from him is this: those who love God must love their brothers and sisters also» (I).

Teksten fungerer som en utdyping av utsagnet om at både «det å motta» og det «å dele» er grunnleggende for mennesket i kristen tradisjon, da bibelteksten knytter en forbindelse mellom det «å motta Guds kjærlighet» og «det å elske sin neste». Samtidig bidrar bibelteksten til å forankre fokuset på livet i samfunnet her og nå i tradisjonen og dens kjernebudskap om nestekjærligheten.

I de to neste avsnittene slår generalforsamlingen dels fast at skaperverket og livet i seg selv er en gave vi mottar, og dels at frelsen er en gave vi mottar:

«The whole of creation is a gift and not our achievement. We start off our life by receiving: breath, nourishment, life itself.

As Christians we confess and affirm our dependence on God's grace. God sustains us, grants us talents, intelligence, ingenuity. Through Christ, God gives us salvation; sets us free. In as much as we depend on God, we also depend on others and others on us».

Ved at begge avsnittene omhandler vår avhengighet av Guds gaver, signaliserer de at det å motta livet, og å høste av skaperverkets frukter i seg selv er en form for nåde. Riktignok brukes ikke begrepet «nåde» i det første avsnittet som har fokus på livet i skaperverket og menneskets kroppslige side, men ved at begrepet hentes fram i det påfølgende avsnittet, som også omhandler hvordan mennesket er avhengig av Gud både for å opprettholde livet, og for å motta frelsen, mener jeg at generalforsamlingen vil demonstrere at det er en parallell mellom

forholdene beskrevet i de to avsnittene, og at nådebegrepet følgelig også kan brukes om Guds gaver i skaperverket.

Generalforsamlingen trekker også her en forbindelse mellom det å være avhengig av andre mennesker, og det å være avhengig av Gud. På denne måten knyttes igjen gudsrelasjonen sammen med relasjonen mennesket har til sine omgivelser her og nå.

Siste del av kapittelet beskriver hva delegatene forplikter seg til. De begynner med å understreke hvordan både det å motta og det å gi kan virke transformerende:

«Knowing that in the act of sharing both givers and receivers can be deeply transformed, we commit ourselves to foster the awareness of receiving and the blessing of giving».

Begrepet «transformed» brukes altså her om noe som mennesket kan oppleve i møtet med et annet menneske, uten at dette knyttes spesifikt til troen eller sakramentene. I generalforsamlingens budskap i 2003 ble også begrepet «transformed» brukt ved flere anledninger, men da ble det brukt for å beskrive troens kraft. Når generalforsamlingen her bruker begrepet også om mellommenneskelige møter, og skriver at disse kan ha en transformerende kraft på mennesket, uten at dette direkte knyttes til troen eller sakramenter, bidrar det til å signalisere at erfaringen av mellommenneskelig fellesskap og personlig vekst er noe allment, altså et trekk ved livet i skaperverket, og ikke noe som er forbeholdt kristne. Dermed unngår de at skillet mellom troende og ikke-troende kommer i fokus, og at livet i skaperverket framstilles som kun preget av synd.

Generalforsamlingen lister til slutt opp en rekke handlinger som kan bidra til å nære en bevissthet om viktigheten av å gi og dele. Blant annet trekker de fram at det å be borbønn kan minne mennesket om sin avhengighet av Guds nåde og av Guds gaver, og at det å dele nådebudskapet er en måte mennesket kan gi videre det de har mottatt. De trekker også fram viktigheten av å dele både materielle goder og kunnskap med andre. Det siste punktet de trekker fram, er at det å ta vare på miljøet er avgjørende for at framtidige generasjoner kan nyte skaperverkets frukter.

## II. *Give us today our daily bread*

Kapittel to omhandler relasjonen mellom mennesker, og hva som skaper barrierer mellom grupper i samfunnet. Også her trekkes det doble perspektivet på virkeligheten fram, ved at de åpner med å slå fast at de er bundet sammen i et fellesskap, både som lutheranere, kristne og som mennesker, i kraft av å være Guds barn, for så å framheve hvordan samfunnet i dag er preget av splittelse. De skriver at relasjonene innad i skaperverket er preget av splittelse på alle nivåer. De nevner her både splittelser innad i den kristne verden, mellom trossamfunn og mellom menneskene og skaperverket.

Generalforsamlingen trekker så fram kristendommens forestilling om forsoning. De skriver at:

«We acknowledge that we face brokenness on all levels: in our Lutheran and Christian world, between different faith traditions, between humankind and the rest of creation. However, as Lutherans we testify that reconciliation is possible in Christ».

Kristus holdes altså fram som den som muliggjør forsoning. De neste avsnittene fokuserer på fellesskapet innad i LVF, hvordan de er forent gjennom troen på tross av store ulikheter når det kommer til erfaringer, perspektiver og meninger. De lister opp en rekke spesifikke barrierer som kan stå i veien for forsoning og for at menneskets likeverdighet kan komme til uttrykk. Her trekker de fram både barrierer innad i LVFs medlemskirker og i samfunnet generelt. Blant annet trekker de fram diskriminering og urettferdig behandling på grunnlag av kjønn, som en utfordring innad i LVFs medlemskirker. De trekker også fram samfunnsutfordringer som inkludering av personer med utviklingshemning, trafficking, og diskriminering av etniske minoriteter. Disse utfordringene konkretiseres så til tiltak og standpunkt som medlemskirkene oppfordres til å fremme.

Utfordringene som trekkes fram, fungerer som eksempler på den splittelsen som generalforsamlingen skriver at alle samfunnslag er preget av. «Forsoningen» som generalforsamlingen skriver at er «possible in Christ», knyttes følgelig til dette arbeidet med å fremme fellesskap i samfunnet. «Forsoning» brukes altså ikke bare om forsoningen mellom mennesket og Gud, som et soteriologisk eller eschatologisk begrep, men knyttes til arbeidet for forbedring av relasjonene innad i skaperverket.

### *III. Give us today our daily bread*

Temaet som det fokuseres på i dette kapitlet, er forholdet mellom troen og transformasjonen av livet i skaperverket. Kapitlet begynner med et sitat fra Rom 8:19: «The cration waits with eager longing for the revealing of the children of God». Dernest understrekes det hvordan det kommer skaperverket til gode at mennesker transformeres av evangeliet:

«When people are transformed by the gospel, creation breathes a sigh of relief, and communities flourish. Where the gospel takes root, creation benefits»

Generalforsamlingen framstiller her skaperverket som en personifisert skikkelse. På denne måten formidler de til publikum at deres handlinger får konsekvenser for en part det er verdt å ta hensyn til. Liksom vi så i generalforsamlingens budskap fra 2003, samt i paveuttalelsene, anvendes altså besjeling som retorisk grep for å formidle at moralens normer må omfatte skaperverket i seg selv.

Ved å sitere Rom 8:19 antyder de også at frelsen ikke er noe som kan forstås løsrevet fra skaperverket som helhet.

Resten av kapitlet er konsentrert om fire utfordringer i dagens samfunn, nemlig rettferdig tilgang til mat, klimaforandringer, HIV/AIDS-epidemien og flyktningeproblematikk. Det fokuseres gjennomgående på rettferdsproblematikk, at rettferdig fordeling må sikres gjennom langsiktige utviklingsplaner og utdanning, og ikke bare kortsiktig veldedighet.

Rettferdsproblematikk er også i fokus i det de skriver om klimaforandringer. De framhever hvordan klimaforandringene slår svært urettferdig ut, og at urfolk rammes svært hardt. Av spesifikke tiltak viser de til den offentlige uttalelsen om miljø og rettferdsspørsmål vedtatt under generalforsamlingen, og resolusjonene og tiltakene som listes opp der. Naturen framstilles altså primært som en ressurs for menneskene under disse punktene.

### *IV: Give us today our daily bread*

Sentralt i dette kapitlet er menneskenes misbruk av skaperverket, og behovet for mer bærekraftige samfunnssystemer.



Kapittelet begynner med å understreke at verden stadig skapes og opprettholdes av Gud, og de framhever at mennesket er en del av skaperverket. Mennesket beskrives videre på den ene siden som avhengig av å motta gaver, som jord, luft og vann, som det ikke selv kan produsere, og på den andre siden som kreativt, med mulighet til å både forbedre og ødelegge eget liv. Generalforsamlingen holder altså her fram det doble perspektivet på mennesket som Ole Jensen var opptatt av at man måtte holde sammen, nemlig at mennesket både fødes inn i et skaperverk som er livsfremmende, samtidig som mennesket innehar mulighet til å forme skaperverket ved å gjøre opprør mot grusomheten<sup>367</sup>. Selv om generalforsamlingen ser ut til å ville fastholde begge disse perspektivene på mennesket, er det likevel kun to og en halv linje av dette underkapittelet som holder fokus på hva vi mottar, mens resten av kapittelet (16 ½ linje) omhandler dels våre muligheter til å forme vår omgivelser, og dels hvordan vi har mislyktes med dette ved å la grådighet styre og på den måten ødelegge Guds skaperverk og vårt eget livsgrunnlag. De beskriver grådighet som en synd som nører opp om de urettferdige og lite bærekraftige systemene i dagens samfunn, og beklager også at kirkene er delaktig i «grådighets-kulturen»:

«Illegitimate debts, incurred by unscrupulous lenders and borrowers, have plunged countries into deep financial crises, which are a major cause of hardship in affected societies.

Greed is a sin that contributes to current unsustainable practices and systems, and therefore must be confronted».

Siste del av kapittelet handler om hvordan de kristne kan bidra til å endre utviklingen, og bidra til å skape «en ny jord». De skriver:

«Through our repentance and the forgiveness promised to us by God, as well as our daily rebirth in our baptism, we are strengthened to work for the renewal and rebirth of creation».

Det ser altså ut til at de her vil få fram at troen styrker publikum i arbeidet for en bedre verden. Ved at de skriver «rebirth of creation» gir det assosiasjoner til skapelsen av det kommende gudsriket. Det er imidlertid en forbedring av skaperverket her og nå, gjennom endrede samfunnssystemer det trolig primært siktes til, da det videre i teksten er dette som står i fokus. De oppfordrer kirkesamfunnene til å fremme etisk ansvarlige investeringsprogrammer, bruk av miljøvennlige transportmidler, forsøke å holde karbon-

---

<sup>367</sup> Se side 279f

nøytrale arrangementer osv. Siste setning i kapittelet gir imidlertid igjen assosiasjoner til håpet om en kommende verden, da de skriver:

«We look to a future where all share in the daily bread».

Også i denne teksten trekkes det altså en forbindelse mellom det kommende gudsriket, altså Frelse med stor F, og frelse i betydningen frelse fra lidelse og nød her og nå.

## *V. Give us today our daily bread*

Siste kapittelet i generalforsamlingens budskap begynner med å vise til Luthers lille katekisme, og utlegningen der om at «vårt daglige brød» omfatter alt som innvirker på om vi får dekket våre kroppslige behov eller ei, som mat og klær, medmennesker, styresett, fred osv. Videre i kapittelet argumenterer de ytterligere for at det å arbeide for å sikre at alle i samfunnet får «sitt daglige brød», er noe som følger av livet som kristen.

De viser til 1 Kor 11:17-34, der den kristne forsamlingen formaner til å dele maten seg i mellom, og gi til de fattige som ikke har mat, når de samles for å holde sitt hellige måltid. Dette danner utgangspunkt når generalforsamlingen skal beskrive viktigheten av kirkenes arbeid:

«we recognize that we fulfill the obligation of feeding the world physically and spiritually in various ways, for instance through preaching the gospel, education and capacity building, social and political diakonia, advocacy, and effective communication»

Det å både nære menneskets åndelige og fysiske behov beskrives altså her som en grunnleggende forpliktelse for kirkene. På denne måten signaliserer de igjen at kristendommen ikke bare omhandler en hinsidig verden, eller kan isoleres til en avgrenset sektor av samfunnet. De framhever også hvor viktig det er med dialog og samarbeid mellom kirker og mellom ulike trosretninger for å møte samfunnets behov i dag.

Generalforsamlingens budskap avsluttes med en bønn hentet fra LVF-utgivelsen «God, Creation and Climate Change»<sup>368</sup>. Bønnen framhever Guds tilstedeværelse i verden, hvordan

---

<sup>368</sup> Se omtale på side 18

Gud lider med skaperverket, og hvordan han styrker de troende. Bønnen åpner med følgende utsagn:

«As we face rising waters, hunger, and displacement, God suffers with us. As we mourn the distress and wounds of God's creation, God weeps with us».

I likhet med i generalforsamlingens budskap i 2003, er det bildet av den medlidende Gud som trekkes fram i bønnen. Det er også lidelsene i skaperverket det er fokus på.

I generalforsamlingens budskap har det blitt føyd til en ekstra strofe til denne bønnen, som ikke står i LVF-utgivelsen "God, creation and Climate Change". Denne strofen omhandler hvordan Gud også styrker de kristne i arbeidet for en samlet kirke, og om den nyskapende kraften som utløses når de troende forsones:

«As we are troubled by divisions in and between our churches,

God challenges us to become what we already are in our baptism.

As we, in the light of the gospel, discover the reforming power of diversity and tension,

God inspires us to repentance, reconciliation, and renewal.

As we dare to face the challenges of giving and receiving, of sharing,

God creates God's people into newness»

I strofen generalforsamlingen har føyd til, ser man at det økumeniske prosjektets ambisjon om enhet kirkene i mellom, løftes fram. Dermed fungerer vi'et i denne strofen, som en henvisning til kirkens medlemmer, mens vi'et i den første strofen like gjerne kan leses som en henvisning til menneskeheten generelt. På denne måten avsluttes generalforsamlingens budskap med å igjen holde fram at Gud styrker de troende i deres arbeid med å omforme og nyskape verden. De bekrefter også at budskapet primært er rettet til LVF's medlemskirker.

## Rollebyggingen i budskapet

### *Retor portretteres som representant for publikum*

I likhet med i budskapet fra LVF's generalforsamling i 2003 er budskapet fra 2010 skrevet i vi-form, og vi'et refererer i utgangspunktet til delegatene på generalforsamlingen. Dette kommer blant annet fram i introduksjonen til budskapet:

«"Give, give us, give us today, give us today our daily bread" - a thousand voices joined in this theme song at the LVF Assembly in Stuttgart. Here is our message» (I).

Det er altså de tilstedeværende på generalforsamlingen i Stuttgart som presenteres som avsenderne av budskapet. Dette vi'et som fungerer som retor i generalforsamlingens budskap, brukes også tidvis slik at det omfatter budskapets publikum. At det er LVF som organisasjon og fellesskap som er budskapets primære publikum, kommer til uttrykk i avslutningen av hvert kapittel der budskapet konkretiseres til konkrete oppfordringer og handlinger. Mange av disse oppfordringene rettes direkte til LVF og LVFs medlemskirker, som i avslutningen av kapittel to:

- «We call for LWF and all member churches to make the rights and welfare of children a priority for future theology and action.
- We commit ourselves to continuing the dialogue with the Mennonites and the LWF and its member churches» (II).

Når generalforsamlingen her skriver at de forplikter seg selv til dialog med Mennonittene, fungerer dette også som en oppfordring rettet mot alle medlemmer av LVF og ikke bare delegatene tilstede i Stuttgart. Man ser altså at det heller ikke i denne teksten skilles klart mellom retor og publikum.

I likhet med i 2003 er også denne teksten et dokument som først og fremst fungerer som en økumenisk tekst som er rettet mot andre lutherske kirker, og ikke til menneskeheten i sin helhet, slik pave Frans gjør med sitt budskap i *Laudato Si'*.

## *Publikum beskrives som mottager av Guds skapende og Guds frelsende nåde*

På tross av at generalforsamlingens budskap primært er rettet til medlemmer av LVF, mener jeg at billedbruken i budskapet bidrar til at forbindelsen mellom «generalforsamlingens vi» og menneskeheten i sin helhet betones noe mer enn i 2003. Ett av bildene som bidrar til det, er framstillingen av mennesket som mottager av Guds nåde.

Bildet av «det sanne mennesket» som en som «mottar og deler», trekkes fram i budskapets første kapittel. Der beskrives menneskene både som mottagere av Guds gaver i skaperverket og som mottagere av Guds frelsende nåde. Som jeg var inne på, bidrar denne sammenstillingen av hvordan mennesket både mottar Guds gaver i skaperverket gjennom natur og medmennesker, og mottar guds nåde gjennom frelsen, til å antyde at også det å motta guds gaver i skaperverket kan forstås som en form for nåde. Forbindelsen mellom de gaver mennesket mottar gjennom skaperverket, og den guddommelige nåden trekkes også opp i budskapets sluttkapittel, der det å dele nattverdsbrødet brukes som et bilde, og en oppfordring til å arbeide for å dekke både de fysiske og de spirituelle behovene til befolkningen. Dette bidrar til at «nåde» ikke framstår som noe mennesket bare mottar gjennom troen, men også noe mennesket mottar gjennom natur og medmennesker. Det menneskebildet publikum oppfordres til å identifisere seg med, altså «det mottagende og delende mennesket», knyttes dermed ikke bare til publikums identitet som kristne og rettferdiggjorte, men også til deres identitet som skapte og bundet til natur og medmennesker.

Når det å motta den guddommelige nåden framstilles som noe mennesket (også) mottar gjennom natur og medmennesker, fører det til at den forbindelsen generalforsamlingen trekker mellom det «å motta» og det «å dele», ikke automatisk bærer med seg det implisitte budskapet om at personer uten tro ikke er i stand til «å dele» i samme grad som kristne. Når generalforsamlingen skriver at både den som gir og den som mottar, kan bli «transformert» uten at dette knyttes direkte til tro eller kirkefelleskap, antyder de, som jeg var inne på, at ikke bare troen kan transformere menneskene, men at også gavene mennesket mottar i skaperverket kan fremme personlig vekst og evnen til å «dele» slik at man kan leve i tråd med «sann menneskelighet».

## *Formen formidler at publikum er handlekraftig, og styrt av mer enn fornuft*

Bildet av mennesket som en som «mottar og deler», og skaperverket som et sted der alle «mottar sitt daglige brød», settes opp som et ideal i generalforsamlingens budskap, men framstilles også som en kontrast til hvordan situasjonen er i skaperverket her og nå. Også i dette budskapet legger generalforsamlingen altså vekt på å få fram lidelsen, splittelsen og nøden som preger samfunnet, og de oppfordrer publikum til å engasjere seg i arbeidet med å skape en virkelighet som faktisk er slik at alle får motta «sitt daglige brød». I den forstand er også dette budskapet handlingsfokuset. Budskapets form, med kulepunkter på slutten av hvert kapittel som konkretiserer hvilke handlinger publikum bør fremme, bidrar til å bekrefte dette budskapet om at publikum er pliktig til, og i stand til, å arbeide for at virkeligheten blir et sted der alle «mottar sitt daglige brød». Som jeg har vært inne på, ser det altså ut til at generalforsamlingen forsøker å løfte fram begge de aspektene som Ole Jensen var opptatt av at det kristne menneskebildet rommer, både bildet av mennesket som en som fødes i et skaperverk det er innfelt i og opprettholdes av, og bildet av mennesket som en som gjør opprør mot grusomheten i skaperverket.

Det Ole Jensen problematiserte, var hvordan vestlig teologi ensidig har betont menneskets plikt til å kontrollere og omforme sine omgivelser ved hjelp av sin frie fornuft, og på den måten gjøre opprør mot grusomheten i skaperverket. Ifølge Jensen har dette bidratt til at naturen er blitt redusert til et råstoff uten egenverdi<sup>369</sup>. Ser man på det bildet av mennesket som generalforsamlingen setter opp som ideal for publikum, ser man altså at også de i utgangspunktet framstiller publikum som frie til å forme sine omgivelser gjennom handling. Der generalforsamlingen utformer sitt budskap i form av en handlingsplan, understøtter budskapets form dette bildet. Men budskapets form signaliserer også at mennesket er mer enn et fornuftsvesen. Generalforsamlingen rammer inn sitt budskap med en bønn hentet fra Fadervår. De introduserer også sitt budskap med en parafrasering av denne bønnen der en rekke anaforer bidrar til at de poetiske trekkene ved bønnen framheves. Dette signaliserer at de ikke bare henvender seg til publikum som fornuftsvesener, men som relasjonelle følsomme mennesker som styres av langt mer enn fornuft i møte med sine omgivelser. Bruken av en bønn som en ramme for budskapet peker mot menneskets behov for fellesskap og for å samles om et håp. De poetiske grepene signaliserer også at virkeligheten ikke kan reduseres til de

---

<sup>369</sup> Jensen 1978: 54f

merkelappene vi anvender for å forholde oss til den. Budskapetets form formidler altså at opprøret mot grusomheten i skaperverket ikke bare kan fremmes gjennom et politisk eller vitenskapelig språkspill men også må adresseres gjennom et poetisk og religiøst språkspill.

# Del III



## Del III Miljøargumentasjonens bidrag

### Epideiktisk og nyskapende retorikk

Etter at jeg nå har gjennomført min nærlesning av de fire miljøtekstene fra Vatikanet og LVF og fokusert på rolleoppbyggingen i tekstene, vil jeg i det følgende innta et mer overordnet perspektiv på retorikken. Jeg vil foreta en sammenlikning av retorikken i de ulike tekstene, ved å knytte an til Paul Lynch og hans beskrivelse av retorikken i *Laudato Si* som epideiktisk og nyskapende. Jeg vil drøfte hvorvidt retorikken i de andre miljøtekstene jeg har analysert også kan plasseres innenfor sjangeren epideiktisk retorikk, samt drøfte hvorvidt min egen nærlesning av *Laudato Si* støtter Lynch sin sjangerplassering. Jeg vil også drøfte hvorvidt, og på hvilken måte retorikken i de ulike tekstene er nyskapende. På den måten vil jeg kaste lys over hva som er retorikkens bidrag i de ulike tekstene.

Epideiktisk retorikk er én av tre retoriske tale-sjangre innenfor den klassiske aristoteliske retorikken. Disse tre sjangrene ble bestemt ut i fra hvilken funksjon talene hadde, og hvilken anledning de ble forbundet med. Den epideiktiske retorikken ble forbundet med fest og anledningstaler, og hadde til hensikt å lovprise eller kritisere, for å få fram taleren og den omtaltes dyktighet og karakter<sup>370</sup>. De andre tale-sjangrene var juridiske taler (forensisk retorikk), og politiske taler (deliberativ retorikk)<sup>371</sup>. Som jeg har gjort rede for, skriver Lynch at den epideiktiske retorikken i dag fungerer som en sekkebetegnelse som rommer mye forskjellig, men han legger selv vekt på at denne sjangeren er egnet til å knytte en forbindelse mellom nåtiden og en felles fortid og felles fremtid, samt påvirke publikums beslutninger ved hjelp av følelser og estetikk. Han vektlegger også at måten språket er nyskapende på innenfor denne sjangeren, skiller seg fra hvordan endring fremmes innenfor den politiske sjangeren. Mens den politiske retorikken oppfordrer publikum til å handle på en bestemt måte, skal den epideiktiske retorikken få sine tilhørere til å føle noe, for så i neste omgang å handle. Dette er

---

<sup>370</sup> Kjeldsen2014: 95

<sup>371</sup> Den juridiske talen ble knyttet til domstolen, og dens formål var å anklage eller forsvare noen for at publikum kunne bedømme noe som hadde skjedd. Den politiske tale frarådet eller støttet ulike handlingsalternativ for å påvirke en beslutning publikum skulle foreta i framtiden.

noe som kjennetegner retorikken i *Laudato Si'*, hevder Lynch, og viser i den forbindelse til at pave Frans forsøker å skape en endring ved å fremme en dyptliggende reorientering av publikums tenkemåter og følelser, slik at de evner å bryte opp fra det teknokratiske paradigmet<sup>372</sup>. Min nærlesning av pave Johannes Paul II sin tale mener jeg demonstrerer at også den kan plasseres innenfor sjangeren epideiktisk retorikk. I likhet med pave Frans forsøker pave Johannes Paul II å påvirke publikum ved å endre deres tankemåter og følelser slik at de blir utfordret til å revidere sitt virkelighetsbilde. Pave Johannes Paul II fokuserer som jeg har vist på å utfordre det antroposentriske virkelighetsbildet til publikum slik at de ikke bare forstår seg selv ut i fra sin relasjon til sine medmennesker og til Gud, men også ut i fra sin relasjon til naturen rundt seg. Måten han gjør dette på er ved å knytte en forbindelse mellom den aktuelle situasjonen publikum nå står overfor (miljøkrise) og sentrale forestillinger, begreper og verdier fra publikums egen tradisjon. Han anvender moralsk ladede begreper når han gjør dette, som er egnet til å påvirke publikums følelser og etikk. Også den poetiske formen som pave Johannes Paul II anvender, støtter opp under en plassering av talen innenfor den epideiktiske retorikken, da en poetisk form ofte trekkes fram som et trekk ved epideiktisk retorikk<sup>373</sup>. At Johannes Paul II sin tale kan plasseres innenfor sjangeren epideisk retorikk, er imidlertid ikke overraskende. Paul Lynch skriver at dette er en sjanger som forbindes med religiøse tekster. Som nevnt er det også en retorikk som forbindes med festtaler og høytidelige anledninger, og som jeg kommenterte i analysen kan den poetiske formen forstås som en måte å tilpasse talen til anledningen den er laget for, nemlig verdensdagen for fred.

Paul Lynch argumenterte imidlertid for at pave Frans sin retorikk i *Laudato Si* var nyskapende fordi han anvendte en slik retorikk i en henvendelse som ble rettet mot både religiøse og ikke-religiøse, og som omhandlet et tema som ikke vanligvis blir regnet som et trosspørsmål. Også pave Johannes Paul II skriver at han henvender seg til både kristne og «andre mennesker av god vilje» i sin tale. I min analyse har jeg argumentert for at den poetiske formen som anvendes kan fungere som en måte å legitimere Pavens rolle på som en relevant bidragsyter i miljødiskursen overfor en ikke-kristen publikumsgruppe. I den forstand kan retorikken Johannes Paul II sin tale sies å foregripe et sentralt trekk ved retorikken i *Laudato Si'*. Jeg mener imidlertid at det viktigste formålet med den epideiktiske retorikken og innslagene av

---

<sup>372</sup> Lynch 2016: 473

<sup>373</sup> Se for eksempel Øyvind Andersen som i boka *Retorikkens hage* skriver at «epideisk retorikk begynner når prosaen overtar poesien funksjoner» (Andersen 1995: 32)

poetisk språkbruk hos pave Johannes Paul II, *ikke* er å nå fram til en ikke-religiøs publikumsgruppe. Den viktigste funksjonen til den epideiktiske retorikken i talen mener jeg er å fungere som en ikonisk demonstrasjon av at budskapet i talen representerer en videreføring av tradisjonen. I og med at den retoriske situasjonen i 1990 er en annen enn i 2015, får retorikken en annen funksjon. For det første er anledningen for talen i 1990 verdensdagen for fred. Dette er en høytidsdag, og formen på talen er derfor helt i tråd med sjangerforventningene til en slik tale. For det andre har miljøengasjement i 1990 ennå ikke fått en etablert plass i kirkens interessefelt. Det kristne publikummet Paven henvender seg til i 1990 trenger følgelig å overbevises om at det å ha en identitet som miljøverner er nært forbundet med deres identitet som kristne. Dermed blir det viktig å signalisere at budskapet om miljøengasjement representerer en videreføring av den kristne tradisjonen – noe som signaliseres ved hjelp av en epideiktisk retorikk i tråd med konvensjonene.

Lynch hevdet også at den epideiktiske retorikken i *Laudato Si'* var nyskapende fordi pave Frans skriver om et tema som vanligvis ikke regnes som et trosspørsmål, men som et politisk og vitenskapelig spørsmål. Å uttale seg om et politisk tema i et religiøst språk var imidlertid ikke nytt i 1990, og heller ikke i 2015. Som jeg blant annet var inne på i introduksjonen får politiske og sosiale spørsmål et nytt fokus i teologien allerede fra 60- og 70-tallet. Også i den offisielle katolske sosiallæren tas politiske spørsmål opp lenge før 1990. At Lynch omtaler det som nyskapende at pave Frans uttaler seg om et politisk spørsmål, kan skyldes at det politiske engasjementet fra offisielle religiøse institusjoner er lite kjent. I boka *Hellig Uro* skriver Gunnar Heiene at den katolske sosiallæren er lite kjent utenfor Den romersk-katolske kirke, og er blitt omtalt som kirkens «best bevarte hemmelighet»<sup>374</sup>. De fleste av tekstene om politiske temaer fra kirkelig hold er også primært henvendt til andre troende, og får lite oppmerksomhet utenfor kirken. Men selv om det er lite kjent utenfor kirken, er det altså ikke nyskapende at pave Johannes Paul II tar opp et politisk tema i en tale som domineres av epideiktisk retorikk. Det jeg imidlertid mener *er* nyskapende med talen til Johannes Paul II, er ikke retorikken i seg selv, men talens bidrag til å utfordre den antroposentriske fortolkningen av «kristendommens grunnfortelling». Ved at talen tematiserer menneskets forhold til *naturen* utfordrer den det antroposentriske fokuset som tidligere har preget fortolkningene av «kristendommens grunnfortelling» i offisielle uttalelser fra Vatikanet.

---

<sup>374</sup> Heiene 2012: 197

Selv om også talen til Johannes Paul II avgjort var nyskapende på viktige måter, har *Laudato Si'*, fått svært mye mer oppmerksomhet i media, og *tas i mot* av publikum som et budskap rettet mot menneskeheten i sin helhet. Grunnen til at *Laudato Si'* blir tatt i mot på denne måten, mener jeg dels skyldes den retoriske situasjonen *Laudato Si'* oppstår i, og dels de retoriske grepene pave Frans foretar i teksten. Da *Laudato Si'* utgis i 2015 er den retoriske situasjonen annerledes enn i 1990. Siden 1990 har det kommen en lang rekke miljøuttalelser fra pave Johannes Paul II og pave Benedikt, og miljøengasjement har allerede fått en etablert plass innenfor den offisielle katolske sosiallæren. Dermed er det ikke lengre et like påtrengende behov å overbevise et kristent publikum om at miljøengasjement kan relateres til kristne verdier og et kristent virkelighetsbilde. At utgivelsen av encyklikaen er timet ut i fra klimatoppmøtet i Paris, tyder på at det i 2015 er vel så sentralt å påvirke, og ta del i en større allmenn samfunnsdebatt om miljøkrise. Pave Frans sin popularitet bidrar også til at encyklikaen får langt mer medieomtale enn utgivelser av encyklikaer vanligvis får. Men at pave Frans sitt budskap tas imot som en henvendelse til menneskeheten i sin helhet, mener jeg også skyldes måten pave Frans uttrykker seg på.

Lynch brukte betegnelsen «religiøst språk» om retorikken i *Laudato Si'*, og knytter i den forbindelse an til Latour, og hans begrep om «the Modern Constitution». Lynch hevder retorikken i *Laudato Si'* er non-modern fordi det religiøse språket anvendes når Paven vil ta del i en politisk og vitenskapelig diskurs. Jeg mener imidlertid betegnelsen «poetisk symbolspråk» som jeg selv anvender i min analyse, er en vel så treffende beskrivelse av språkbruken i *Laudato Si'*. Pave Frans knytter selv en forbindelse mellom sitt eget språk og poesi i encyklikaen. Jeg mener at en av grunnene til at pave Frans nettopp anvender et poetisk språk, og knytter forbindelser mellom egen språkbruk og litterær språkbruk, er fordi det poetiske språket er allment og ikke først og fremst religiøst. Ved å framheve at det religiøse språket er et poetisk symbolspråk, gjør han det tilgjengelig for alle. Dermed åpner han opp for at budskapet kan oppfattes som relevant for personer som ikke selv tror på de kristne trosforestillingerne, eller har en religiøs identitet.

Et annet viktig aspekt ved det poetiske språket til pave Frans, som ikke Lynch tar opp, er sammenhengen mellom det poetiske språket og pave Frans sin vektlegging av skjønnheten i naturen. Jeg mener pave Frans vil løfte fram den allmenne erfaringen av at skjønnheten i naturen og verden rundt oss binder oss følelsesmessig til den. Ved å anvende et språk som i seg selv er vakkert framkaller Paven denne allmenne erfaringen for leseren, og minner publikum på naturens umistelige verdi. Publikum blir også minnet på at det er helt sentrale

aspekter ved vår relasjon til naturen som ikke kan formidles gjennom et vitenskapelig språk. Dermed tydeliggjør han for publikum at det poetiske språket er allment, og at det er behov for et slikt språk for å gi en dekkende beskrivelse av vår relasjon til naturen.

Ved å løfte fram den sanselige skjønnheten signaliserer han også overfor et kristent publikum at det er visse aspekter ved tradisjonens natursyn han vil nedtone, mens andre aspekter løftes fram. Det poetiske språket får altså en annen funksjon i *Laudato Si'* enn i talen til Johannes Paul II. Det har å gjøre med at pave Frans uttrykker sitt miljøbudskap i en encyklika. En encyklika er tradisjonelt et læredokument, som det følger andre formmessige forventninger til enn en høytidstale. At formen på encyklikaen bryter med forventningene til denne typen tekster, bekreftes av den mottagelsen encyklikaen fikk. Redaktøren for tidsskriftet *First Things* Russel Ronald Reno er for eksempel svært kritisk til den patospregede formen i encyklikaen og den australske professoren i teologi Denis Edward kommenterte at pave Frans legger langt mere vekt på følelser enn det som er vanlig i kirkelige læredokumenter. Den poetiske språkbruken er også mer fremtredende hos Pave Frans enn den er hos pave Johannes Paul II. Formålet med å bryte sjangerforventningene til encyklika-sjangeren mener jeg er at pave Frans på den måten vil løftes fram de sidene av tradisjonen der gudserfaring knyttes til opplevelsen av det vakre, mysteriøse og før-rasjonelle.

Ved å omtale retorikken i *Laudato Si'* som poetisk framfor religiøs, får man altså tydeligere fram at skjønnheten i språket har en funksjon, nemlig å vitne om skjønnheten i tilværelsen i sin helhet.

I tekstene fra LVF vektlegges ikke skjønnheten i naturen i samme grad som i *Laudato Si'*. Men også i disse er det innslag av poetisk språkbruk, og tekstene domineres av epideiktisk retorikk. Det å trekke en forbindelse mellom miljøsaken og publikums felles verdier og trosforestillinger er helt sentralt. Billedbruk er altså en helt sentral del av argumentasjonen også i disse tekstene, og de dominerende bildene det knyttes an til er forestillingen om at mennesket er et verktøy for Guds frelsende gjerning, og at troen styrker menneskene i deres engasjement for nesten.

Men til forskjell fra *Laudato Si'* rettes ikke henvendelsen i LVF-tekstene mot menneskeheten i sin helhet, og tekstene har heller ikke som ambisjon å være et innlegg i en allmenn samfunnsdebatt om miljøkrise. Disse tekstene er derimot rettet til LVF's medlemskirker og delegatene på generalforsamlingen selv. Det er også primært publikums identitet som kristne det appelleres til, særlig gjelder dette generalforsamlingens budskap i 2003. Dermed bidrar

ikke språkbruken til å bygge ned skillet mellom de religiøse og de ikke-religiøse i samme grad som *Laudato Si'*. I likhet med talen til Johannes Paul II bryter heller ikke retorikken i tekstene fra LVF med sjangerforventningene til denne type tekster. Dermed bidrar språkbruken i tekstene fra LVF først og fremst til å legitimere, videreføre og styrke et miljøengasjement som allerede har en etablert plass i institusjonens interessefelt.

At det er et politisk budskap som tas opp i denne type tekster fra en religiøs institusjon, er som nevnt ikke i seg selv nyskapende. Til forskjell fra *Laudato Si'* er imidlertid retorikken i tekstene fra LVF tidvis klart og tydelig politisk. Publikum gis konkrete råd om hvordan de skal handle, ikke bare ved følelsesappeller og ved å knytte an til kristne trosforestillinger, men ved at teksten punktvis lister opp konkrete handlinger som publikum oppfordres til å følge. Det er dette jeg har siktet til, når jeg har omtalt retorikken som handlingsdrevet. På den måten kommer det ikke på samme måte som i *Laudato Si'* fram i selve språkbruken hvordan miljøengasjement fra en religiøs institusjon kan representere noe *annet* enn en politisk og vitenskapelig tilnærming. Og dette andre innehar noen verdifulle kvaliteter, som kan supplere den politiske og vitenskapelige tilnærmingen.

Men på tross av innslagene med politisk retorikk, mener jeg at det er den epideiktiske retorikken som dominerer i tekstene fra LVF. Også i disse tekstene bidrar dermed poetisk språkbruk, ladede begreper og følelsesappeller til å signalisere at mennesket er styrt av mer enn fornuft.

Min nærlesning av miljøtekstene støtter altså opp under Lynch sin sjangerplassering av retorikken i *Laudato Si'*. Jeg mener at den epideiktiske sjangeren også dominerer i de andre miljø-tekstene. Jeg har imidlertid stilt spørsmålsteget ved måten Lynch hevder retorikken i *Laudato Si'* er nyskapende på og om det er riktig å omtale den som non-modern. Ved å sammenlikne retorikken i *Laudato Si'* med retorikken i de andre miljøtekstene, har jeg fått fram at *Laudato Si'* er nyskapende i den forstand at den bryter med sjangerforventningene til den type tekster. Men ikke bare i kraft av å omtale et politisk tema og ved å henvende seg til menneskeheten i sin helhet. Det som skiller retorikken i *Laudato Si'* fra de andre tekstene er at det poetiske språket i *Laudato Si'* bidrar til å formidle at et religiøst språk er et billedspråk som kan være meningsfullt for alle uavhengig av tro. Det er dette som gjør at retorikken i *Laudato Si'* legger til rette for en tverrfaglig debatt om miljøkrise. Retorikken i *Laudato Si'* bidrar også til å sette fokus på forbindelsen mellom skjønnet i naturen og skjønnet i språket, og løfter dermed fram bestemte sider av den teologiske tradisjonen.

## Teologiske implikasjoner av miljøargumentasjonen

Mens jeg i foregående kapittel inntok et overordnet perspektiv på retorikken i de ulike tekstene, vil jeg i det følgende si noe mer overordnet om det ideinnholdet som formidles gjennom miljøargumentasjonen fra de to institusjonene.

I den retoriske analysen av de to tekstene fra Vatikanet og LVF har jeg i tråd med Michael Leff hatt som innfallsvinkel å spørre etter hvordan bildet av retor og publikum blir konstruert i tekstene. Ifølge Leff er denne rollebyggingen et sentralt aspekt ved hvordan retorisk handlekraft opparbeides. Siden rollebyggingen i tekstene i stor grad gjøres ved å knytte an til forestillinger og narrativer hentet fra kristen tradisjon, representerer rollebyggingen også en fortolkning av tradisjonens trosforestillinger. Som jeg har vist i analysen, bærer framstillingene preg av at etablerte trosforestillinger skal underbygge oppfordringen til miljøengasjement. Dette vil kunne innebære en forskyvning og kanskje også forandring av måten tradisjonens bilder og forestillinger framstilles på. Jeg vil i det følgende redegjøre for hvilke teologiske forestillinger som står sentralt i argumentasjonen. Jeg vil si noe om hvordan framstillingen står i forbindelse med, eller eventuelt bryter med måten disse forestillingene har blitt fortolket av sentrale teologer tilhørende institusjonenes teologiske tradisjon. Dette vil gi et bilde av hvordan billedfortolkningen i tekstene fører med seg en forhandling med, og en forandring av tradisjonen. De teologiske forestillingene jeg særlig vil fokusere på, er framstillingene av skapelsen, frelsen og formgivingstanken, da dette er forestillinger som står sentralt i de tekstene jeg har analysert.

Niels Henrik GrønkJærs beskrivelse av Augustins teologi vil være et sentralt referansepunkt jeg sammenlikner de teologiske forestillingene i miljøargumentasjonen fra Vatikanet med. Som jeg har vært inne på i analysen, skriver Niels Henrik GrønkJær om Augustins teologi i sin avhandling *Kristendommen – mellem gnosis og ortodoksi*. GrønkJær argumenterer for at formgivingstanken står sentralt i Augustins skapelsesteologi. GrønkJærs beskrivelse blir relevant her fordi miljøsaken bidrar til at forestillingen om formgiving aktualiseres.

## Ny vektlegging av skapelsesforestillingen og formgivingstanken

Analysen av tekstene fra Vatikanet viste at skapelsesforestillingen spiller en sentral rolle i argumentasjonen til både pave Johannes Paul II og pave Frans. I analysen av pave Johannes Paul II's tale på verdensdagen for fred trakk jeg fram hvordan pave Johannes Paul II her velger å gjennomgå skapelsesfortellingen, på tross av at dette ikke er vanlig i denne type taler. Dette i seg selv tyder på at Paven ønsket å tillegge skapelsestanken større vekt enn tidligere. Pave Frans legger også stor vekt på skapertroen, og knytter miljøkrisa nettopp til manglende skapertro. Som jeg trakk fram i beskrivelsen av mottakelsen av encyklikaen, ble pave Frans kritisert for å formidle en ufullstendig teologi, fordi kritikerne mente hans framstilling primært var skapelsesteologisk fokusert. I både pave Frans og pave Johannes Paul II's framstillinger av skapelsen framheves det at skaperverket ble skapt godt, og at naturen innehar en orden som må respekteres. Som jeg har vært inne på i analysen, er ikke alle enige i at kristendommens skapelsesforestilling primært formidler at naturen er god, ordnet og pålitelig<sup>375</sup>. Grønkjær argumenterer imidlertid for at Augustin fastholder at naturen er god og ordnet.

Slik Grønkjær tolker Augustin, preger Guds evige fornuft både formingen av verden og historien. Frelshistorien representerer en orden, liksom skjønnheten i naturen representerer en orden, som begge kan føres tilbake til Guds formgiving<sup>376</sup>. Formgivingen kommer altså til uttrykk i både tid og rom. For å underbygge denne fortolkningen viser Grønkjær blant annet til følgende uttalelse fra Augustin:

«Eftersom der således er ét verbum Dei [Guds ord], ved hvilket alt er skabt, og som er den uforanderlige sandhed, så er alt – oprindeligt og uforanderligt – samtidig (til stede) i det: ikke blot det som nu eksisterer i hele denne verden, men også det som var og det som skal komme. Dér, oprindeligt i verbum Dei, var alt hverken fortidigt eller fremtidigt, men ene og alene nutidigt. Dér er alt liv, og alt er ét, ja dér er slet og ret enhed og ét liv. ...Alt ville ikke være

---

<sup>375</sup> Jeg skriver om dette på side 44f

<sup>376</sup> Både i platonismen og i Augustins forsynstenkning ordner tiden forandringene i verden slik at tilværelsen ikke bare består av tilfeldig forandring og løsrevne øyeblikk, men struktureres og relateres til tilværelsens opphav. Men til forskjell fra i platonismen former ikke Gud i kristendommen verden bare ved tidens begynnelse. Gud former og opprettholder verden konstant. Naturens orden suppleres dermed med en «tidenes orden» (Grønkjær 2002: 245).



blevet til ved dette verbum, hvis det ikke selv var til før alt, selv uskabt” (fra De Trin. IV, 1,3)<sup>377</sup>.

Her tar altså Augustin utgangspunkt i Johannesevangeliet og forbindelsen som der knyttes mellom Guds evige skaperord og inkarnasjonen. Dermed framheves hvordan frelseshistorien er en virkeliggjøring av den samme evige fornuft, som verden er skapt ut i fra<sup>378</sup>.

Grønkjær hevder at forestillingen om formgiving var sentral for Augustin, fordi den var med å forbinde skapertroen og frelsesforestillingen<sup>379</sup>. Grønkjær fordypet seg nemlig i sin avhandling i hvordan idehistoriker Blumenberg fortolker Augustins teologi som et forsøk på å komme til rette med det han omtaler som «kristendommens grunnproblem»<sup>380</sup>. Blumenberg mente at skapertroen og frelsertroen i kristendommen var uttrykk for to motstridende tankemønstre. Skapertroen uttrykker ifølge Blumenberg menneskets samhørighet med og tillit til denne verdenen, mens frelsertroen uttrykker en lengsel mot en annen høyere verden og altså et ønske om befrielse fra denne verden. Det å forsøke å holde sammen disse motstridende tankemønstrene, er en sentral utfordring for enhver teologisk utlegning av kristen tro, ifølge Blumenberg<sup>381</sup>. Blumenberg hevder imidlertid at forløsningstanken har hatt en tendens til å bli vektlagt på bekostning av skapertanken, noe som har ført til en nedvurdering av naturens verdi<sup>382</sup>. Dette har drevet fram det han kaller for «gnosisoppgjør», som altså er oppgjør med tendenser til å ensidig vektlegge forløsningstanken slik at naturens verdi nedvurderes<sup>383</sup>. Blumenberg mente Augustins teologi kan fortolkes som et slikt «gnosisoppgjør» i det han tar et oppgjør med den kosmiske dualismen i den manikeiske gnostisismen ved å innoppta deler av platonismen i sin teologi<sup>384</sup>.

I lys av Blumenbergs beskrivelse av kristendommens grunnproblem, og hans fortolkning av frelsesforestillingen som forløsningslengsel, er det naturlig at det er skapelsesforestillingen og formgivingstanken som betones i møte med miljøsakene framfor frelsesforestillingen. Måten formgivingsforestillingen framstilles på i miljøtekstene, skiller seg imidlertid fra måten den har blitt framstilt på tidligere.

---

<sup>377</sup> Grønkjær 2002: 287f

<sup>378</sup> Grønkjær 2002: 240f

<sup>379</sup> Grønkjær 2002: 246

<sup>380</sup> Grønkjær 2002: 15f

<sup>381</sup> Grønkjær 2002: 15

<sup>382</sup> Grønkjær 2002: 54

<sup>383</sup> Grønkjær 2002: 31

<sup>384</sup> Jeg skriver om dette på side 45f

Riktig nok ble naturens orden også vektlagt i mange av de tidligere talene på verdens fredsdag, og er sentral for utviklingen av den katolske sosiallæren. Men det som er nytt i talen i 1990, er som jeg gjorde rede for, at denne naturens orden ikke bare framstilles som en etisk norm som omfatter mellommenneskelige relasjoner. Tanken om at naturen selv er omfattet av denne ordenen, og at lover og regelmessigheter i naturen er uttrykk for Guds evige fornuft, hentes fram og kommer til uttrykk på en ny måte, ved at den kobles sammen med økologiens lære om økologisk balanse og gjensidig avhengighet. Paven relaterer også naturens orden til naturvitenskap og filosofi mer generelt, som vi ser i følgende formulering:

«Theology, philosophy and science all speak of a harmonious universe, of a «cosmos» endowed with its own integrity, its own internal, dynamic balance» (8).

Når pave Johannes Paul II her knytter en forbindelse mellom økologiens lære om økologisk balanse og Guds evige fornuft, så er det det regelmessige, ordnede og fornuftige i skaperverket som sies å vitne om Gud.

Som jeg har vært inne på, er det en forskjell mellom hva i skaperverket som pekes på som uttrykk for Guds formgiving hos pave Johannes Paul II og pave Frans. Mens pave Johannes Paul II legger vekt på det ordnede, fornuftige og regelmessige som uttrykk for Guds formgiving, så legger pave Frans større vekt på at det er det komplekse, mysteriøse og vakre som vitner om Guds formgiving. Men det er en spenning i pave Frans sin beskrivelse av naturens orden. Selv om pave Frans viser til kompleksiteten i naturen som tegn på storheten i skaperverket, og altså som et tegn på at naturen er forbundet med sin skaper, ser det ikke ut til at det er det komplekse, og mangfoldige som vitner om Gud når det kommer til sosialetikken. I forhold til synet på kjønn og familiestrukturer fastholder pave Frans viktigheten av å bevare orden, da han blant annet trekker fram den manglende anerkjennelsen av kjønnsulikhetene som ett av mange tegn på den grunnleggende krisen samfunnet befinner seg i.

På tross av at pave Johannes Paul II og pave Frans fortolker formgivingstanken på noe ulik måte, spiller denne en sentral rolle i begge framstilling. Begge legger også vekt på at naturens orden ikke bare kommer til uttrykk i menneskelige relasjoner og handlinger, men at ordenen også kommer til uttrykk i naturen og i menneskets forhold til naturen. Dette kan fortolkes som en ny vektlegging av at skaperverkets orden ikke bare kommer til uttrykk i tid, men også i rom.

## Hierarkiet i naturens orden tones ned

Som jeg har gjort rede for, beskrev Augustin naturens orden som en hierarkisk orden, der det materielle var underlagt det sjelelige og åndelige<sup>385</sup>. Dette aspektet ved «naturens orden» tones ned i pave-tekstene. Et karakteristisk trekk ved fortolkningen av formgivingstanken i miljøtekstene fra pave Johannes Paul II og pave Frans, er at de bruker denne forestillingen først og fremst som et argument for at *naturen* er verdt å ta vare på, og at naturen innehar en egenverdi. Naturens skjønnhet anvendes altså ikke bare som et tegn som vitner om at naturens *Skaper* er stor, men naturens skjønnhet vitner også om storheten ved naturen selv. Som jeg har vært inne på, vektla imidlertid Augustin at naturen og dens skjønnhet må elskes med henblikk på Gud, og ikke for sin egen skyld, fordi, når vi elsker naturen for dens egen skyld er det kjødets velbehag vi søker og ikke Gud. Også i debatten om billedbruk i kristendommen har også det å tilbe det skapte framfor skaperen blitt problematisert. I boka *Kunst og religion, fra Byzans til Per Kirkeby* tar Hans Jørgen Fredriksen for seg bildets historie og betydning i kristen tradisjon. Der viser han hvordan det i forsvaret av billedbruk i religiøse sammenhenger var viktig å differensiere mellom det å «ære» og det «å tilbe» kunsten og dens skjønnhet<sup>386</sup>. I mye kirkekunst var det også viktig at motivet ikke ga en *for* naturtro gjengivelse av motivet, slik at publikum kunne risikere å forveksle motivet med det som ble avbildet, og dermed endte opp med å forveksle det skapte med skaperen<sup>387</sup>. Like fullt har altså kirken benyttet seg av skjønnhetens tiltrekningskraft både i kirkebygg og utsmykking, fordi man tenkte seg at skjønnheten i det skapte kunne vekke en skjønnhetslengsel etter skjønnhetens opphavsmann.

Men når pave Johannes Paul II og pave Frans her vektlegger naturens skjønnhet og benytter seg av estetiske virkemidler, så er altså det å fremme publikums kjærlighet til *naturen* et sentralt mål i seg selv. Det natursynet de her er opptatt av å distansere seg fra, er synet på naturen som kun et råstoff til å dekke egne behov. Pave Frans presiserer riktig nok at naturen ikke skal betraktes som hellig i kristen tradisjon, men fokuset ligger på å argumentere for at naturen innehar en verdi i seg selv og på å utfordre «det reduksjonistiske natursynet»:

«In our time, the Church does not simply state that other creatures are completely subordinated to the good of human beings, as if they have no worth in themselves and can be

---

<sup>385</sup> Se side 84f i analysen av pave Johannes Paul IIs tale på Verdensdagen for fred i 1990

<sup>386</sup> Fredriksen 2013: 36

<sup>387</sup> Fredriksen 2013: 25

treated as we wish. The German bishops have taught that, where other creatures are concerned, “we can speak of the priority of being over that of being useful”» (69).

Heller ikke når pave Johannes Paul II trekker fram naturens skjønnhet i sin tale, gir han uttrykk for en slik ambivalens mot det materielle som man finner hos Augustin. Pave Frans på sin side, gir eksplisitt uttrykk for at en nedvurdering av det materielle som sådant ikke er i tråd med kristen tro, da han omtaler dette som «forvregninger av evangeliet». Han understreker også at Jesus var: «far removed from philosophies which despised the body, matter and the things of the world». Han legger også vekt på å få fram at naturen ikke bare kan forstås som et språk som formidler guddommelige sannheter, men at Gud er tilstede i den materielle verden rundt oss. Han argumenterer for dette blant annet ved å vise til sakramentslæren og naturelementenes viktige rolle som formidler av møtet mellom det guddommelige og det skapte. På denne måten formidler de altså begge at når mennesket relaterer seg til, og priser naturen for dens goder, så innebærer ikke det at mennesket vender seg bort fra Gud.

Når pave Frans gir uttrykk for at det å ta vare på naturen er viktig for naturens egen skyld, ikke bare av hensyn til menneskene, bidrar dette også til at det hierarkiske forholdet mellom mennesker og naturen tones ned. Her går pave Frans lengre enn pave Johannes Paul II ved å eksplisitt gi uttrykk for at naturen innehar egenverd, framfor å bruket begrepet «integritet» som pave Johannes Paul II gjorde. Som nevnt tidligere, vektlegger pave Frans skjønnhetserfaringen som sentral for erkjennelsen av at naturen har egenverd. Skjønnhetserfaringen kan bidra til å fremme menneskets bevissthet om at dets forhold til naturen er styrt av langt mer enn selvoppholdelsesdrift. Skjønnheten formidler at naturen er god og verdifull, selv om den også er grusom. Pave Frans forankrer altså påstanden om at naturen er verdifull i seg selv, i en allmenn erfaring. Også pave Johannes Paul II insisterer på at mennesket er styrt av mer enn selvoppholdelsesdrift, både ved å gi uttrykk for at vi kan overvinne grådigheten og ved å fastholde at mennesket er overordnet resten av skaperverket.

Både insisteringen på at mennesket innehar en overordnet posisjon i skaperverket og vektleggingen av at vi er bundet til naturen gjennom både avhengighet og kjærlighet kan bidra til å unngå en teologi der forløsningslengselen betones i den grad at naturens verdi nedvurderes. Ved å insistere på at mennesket i skaperverket ikke bare drives av selvoppholdelsesdrift, unngår man at det gode bare knyttes til en transcendent virkelighet utenfor skaperverket her og nå.

## Ny betoning av menneskets frihet

I Augustins tekster er det ifølge Grønkjær en tvetydighet rundt hvorvidt mennesket etter syndefallet, kan overvinne sin grådighet og avdekke den ordenen skaperverket er formet etter<sup>388</sup>. Som jeg var inne på<sup>389</sup>, mente Blumenberg at det var nødvendig for Augustin å utvikle dogmet om arvesynden for at ikke Gud skulle lastes for ondskaper i verden<sup>390</sup>. Blumenberg mente imidlertid at det ikke lykkes Augustin å virkelig komme til rette med gnosis i kristendommen<sup>391</sup>. I følge Blumenberg vil nemlig en betoning av forsynslæren innebære at mennesket ikke lengre besitter en frihet til å velge å ikke synde. Augustins arvesyndslære innebærer at menneskets frihet gikk tapt ved fallet da mennesket valgte å ikke leve i tråd med den menneskenaturen Gud ønsket<sup>392</sup>. Gjennom inkarnasjonen gjenoprettes riktignok menneskets natur, men forsynslæren formidler, som jeg har gjort rede for, at dette bare gjelder en utvalgt gruppe. Dermed, hevder Blumenberg, vil det fortsatt være Gud som må lastes for lidelsene i verden, når det er Gud som ved skapelsen av verden forutbestemte noen til frelse og noen til fortapelse. Dermed lykkes altså ikke Augustin, i følge Blumenberg, å frita Gud for skyld og på den måten holde sammen forløsningstanken med skapertanken<sup>393</sup>.

I pave Johannes Paul II sin tale, ser vi imidlertid at menneskets frihet betones. I avslutningen ser vi for eksempel hvordan Paven gir uttrykk for at han har tiltro til at mennesket *har* mulighet til å avdekke ordenen i naturen, og respektere denne, på tross av at vår manglende etterlevelse av denne ordenen har ledet oss inn i en miljøkrise:

«the human person, endowed with the capability of choosing freely, has a grave responsibility to preserve this order for the well-being of future generations [...] Even men and women without any particular religious conviction, but with an acute sense of their responsibilities for the common good, recognize their obligation to contribute to the restoration of a healthy environment» (15).

Også pave Frans understreker menneskets frihet og ansvar. Verken pave Johannes Paul II eller pave Frans gir imidlertid et klart svar på om mennesket uavhengig av troen vil kunne

---

<sup>388</sup> Grønkjær 2002: 242ff

<sup>389</sup> Jeg skriver mer om dette på side 51 og 233

<sup>390</sup> Blumenberg 1983: 133

<sup>391</sup> Blumenberg 1983: 126

<sup>392</sup> Grønkjær 2002:341

<sup>393</sup> Blumenberg 1983: 134f

klare å snu utviklingen og overvinne krisene i dagens samfunn. Men begge to trekker en forbindelse mellom gudløsheten i dagen samfunn og krisene samfunnet befinner seg i, og de kritiserer andre tilnærminger til miljøkrisa for å være overfladiske. At de ikke er mer eksplisitte her, tyder på at arvesyndslæren nedtones. Men samtidig aktualiseres syndefallsfortellingen av at miljøkrisa «beviser» at mennesket med sitt levesett kan sies å være skyldige i mye av den lidelsen som naturen forårsaker, da ekstremvær og naturkatastrofer knyttes til menneskeskapte klimaendringer og ikke til aspekter ved skaperverket slik Gud skapte det. Men den antropologiske dualismen tones altså ned, og forsynstenkingen tones ned, i den forstand at skjebnen til skaperverket framstilles som noe mennesket er ansvarlig for. Pave Frans skriver for eksempel:

«We are free to apply our intelligence towards things evolving positively, or towards adding new ills, new causes of suffering and real setbacks. This is what makes for the excitement and drama of human history in which freedom, growth, salvation and love can blossom, or lead towards decadence and mutual destruction» (79).

Pave Frans bruker her kunstnermetaforen, liksom Augustin gjorde, for å vise hvordan skaperverket kan forstås som Guds kunstverk, og dermed er preget av Gud. Men i sitatet fra pave Frans ser vi altså at mennesket tillegges en aktiv rolle i å “utforme kunstverket”.

### Universell frelsesframstilling

Jeg har også gjort rede for hvordan frelsen framstilles som noe hele skaperverket er omfattet av, dette gjelder både pave Johannes Paul II sin framstilling og pave Frans sin framstilling. Augustins frelsesframstilling var imidlertid antroposentrisk fokusert, ifølge Grønkjær:

«Augustin savner en egentlig recapitulatio-lære i irenæisk forstand, ettersom hans soteriologiske inkarnationskristologi ikke er kosmisk, men antropologisk orientert»<sup>394</sup>.

Dette er noe Grønkjær peker på som et avgjørende hinder for å holde sammen skapelsesteologien og frelsesteologien til Augustin. Som Grønkjær framhever, legger Augustins *skapelsesteologi* opp til at naturens orden og frelsesordenen er forbundet, i og med

---

<sup>394</sup> Grønkjær 2002: 353

at både naturen og tiden/historien er skapt ut i fra Guds evige fornuft, og vitner om den. Verden er formet og ordnet ut i fra Guds evige fornuft, og det er den samme evige fornuft som blir kroppsliggjort ved inkarnasjonen. Guden som fødes som menneske ved inkarnasjonen, er dermed ikke helt fremmed for oss, fordi skaperverket er preget av ham<sup>395</sup>. Naturen tillegges altså en erkjennelsesmessig betydning, da den peker mot samme mål som Gud åpenbarer i og med inkarnasjonen. Men ut i fra GrønkJærs beskrivelse av Augustins teologi er det *menneskets fall* og gjenforening med Gud som Augustins *frelseslære* omhandler. Fallet har ført til at ordenen som Gud preget verden med i sin formgiving, delvis er oppløst. Skylden for denne oppløsningen av orden tilskrives mennesket. Augustin fokuserer på hvordan menneskets vilje og menneskets form, som ble splittet i og med Adams synd, gjenforenes ved inkarnasjonen. Mennesket skjenkes altså på ny mulighet til å leve ut i fra den formen og den bestemmelsen Gud opprinnelig skapte mennesket til<sup>396</sup>. Ved at det er menneskets nyskaping det fokuseres på, faller resten av skaperverket utenfor synsfeltet til teologien. Teologiens fokus blir historien om menneskets fall og dets gjenforening med Gud. Naturen blir dermed bare omgivelsen mennesket befinner seg i i sin tilværelse i den timelige verden, og inngår ikke i frelshistorien. En følge av dette er at når beskrivelsen av frelsen har konsentrert seg om enkeltmenneskets forhold til Gud, får forløsningen åndelig karakter, som forløsning *fra* naturen. Naturen har dermed blitt forbundet med den annen natur, tilstanden preget av syndefallet. Splittelse, oppløsning og død, framheves dermed som bestemmende for tilstanden i den materielle verden.

I miljø-uttalelsene til pave Johannes Paul II og pave Frans er imidlertid naturen i sin helhet omfattet av frelsen. Dermed framstilles frelshistorien og naturens orden som tydeligere sammenbundet. Klimaforandringene kan forstås som en faktisk oppløsning av naturens orden, og dermed knyttes ikke syndefallets konsekvenser bare til menneskenes evne til å avdekke en evig eksisterende orden. Klimaforandringene kan leses som et tegn som vitner om at naturen, så vel som menneskene, ikke lengre lever i tråd med den guddommelig skapte ordenen. Dermed blir naturen mer enn et bakteppe for menneskenes frelshistorie, men inngår tydeligere i den.

---

<sup>395</sup> GrønkJær 2002: 296f

<sup>396</sup> GrønkJær 2002: 356

## Tidskategorier framfor romkategorier dominerer utlegningen av frelseslæren

Analysen av tekstene fra Vatikanet viste altså at skapelsesforestillingen spilte en spesielt sentral rolle i argumentasjonen i disse tekstene. I tekstene fra LVF er det imidlertid frelsesforestillingen som tillegges mest vekt. Dette på tross av at det i følge Blumenbergs tese er skapelsesforestillingen som formidler at mennesket er hjemmehørende i skaperverket og at skaperverket er godt og pålitelig, mens frelsesforestillingen formidler en forløsningslengsel som kan, om den tillegges for mye vekt, fortrenge budskapet om at naturen er verdifull. I likhet med Vatikanet framhever LVF imidlertid at frelsen ikke bare skal forstås som befrielse fra et korrumpert skaperverk til en åndelig hinsidighet. Forløsningslengselen kommer altså ikke til uttrykk som enkeltmenneskets lengsel etter forløsning vekk fra det dennesidige og til Gud. Isteden kommer forløsningslengselen til uttrykk som menneskehetens lengsel etter forløsning fra den destruksjonen og lidelsen som preger skaperverket og relasjonene mellom mennesker her og nå, og frelsen framstilles som en gjenopprettelse av skaperverket som helhet.

Den utlegningen av frelsen som kommer til uttrykk i tekstene fra både LVF og Vatikanet, kan fortolkes som en aksentuering av tidskategorier framfor romkategorier. I artikkelen «Tid, rom og transcendens hos K.E. Løgstrup» viser Svein Aage Christoffersen til hvordan teologen Per Persson hevder at tidskategorier er sentrale i den hebraiske virkelighetsforståelsen som kommer til uttrykk i Bibelen. Christoffersen tar utgangspunkt i Per Perssons bok *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*, og viser til hvordan Persson der skiller den hebraiske virkelighetsforståelsen fra den greske. Den hebraiske virkelighetsoppfattelsen hevder Persson, er kjennetegnet ved at virkeligheten oppfattes som noe som skjer, en serie av begivenheter som følger etter hverandre i tid, og frelsen knyttes til en kommende tidsalder som skal skje en gang «der fremme». Persson skiller denne virkelighetsoppfattelsen fra den greske, slik den kommer til uttrykk hos Platon, der virkeligheten primært betraktes ut i fra kategoriene rom og sted. Her skilles det mellom et velordnet kosmos på den ene siden og kaos på den andre. Den egentlige virkeligheten er den tidløse evigheten, og frelse innebærer at sjelen beveger seg fra skyggeverdenens forgjengelighet til sitt egentlige hjem i den tidløse evigheten<sup>397</sup>. Ifølge Persson har disse to tenkemåtene blitt sammenblandet i senantikken, og rommets symbolikk har også satt sitt preg på kristendommen. Men med sekulariseringen har rom-kategoriene

---

<sup>397</sup> Christoffersen 2010: «Tid, rom og transcendens hos K.E. Løgstrup» s. 107f



kommet i krise ifølge Persson. Han hevder altså at sekulariseringen ikke primært rammer kristendommen per se, men den greske virkelighetsoppfattelsen. Sekulariseringen kan altså ifølge Persson forstås som en avhellenisering av kristendommen. Christoffersen hevder at den selvforståelsen som kommer til uttrykk i Perssons bok, er karakteristisk for det 20. århundrets protestantiske teologi. Han hevder denne perioden er preget av forsøk på å aktualisere kristendommen for en ny tid gjennom å vende tilbake til en bibelsk virkelighetsforståelse rensset for gresk påvirkning<sup>398</sup>.

Tekstene fra både Vatikanet og LVF kan i visse henseender sies å speile denne tendensen. Man ser at romkategoriene tones ned i den forstand at tekstene primært fokuserer på spenningen mellom lidelsen og ødeleggelsen her og nå og den harmoniske balansetilstanden som virkeligheten en gang befant seg i, og som skal gjenopprettes igjen en gang «der fremme». Det er altså ikke spenningen mellom det dennesidige og det hinsidige himmelriket som er i fokus, men spenningen mellom fortid, nåtid og en fremtidig gjenoppretting av fortidens idealtilstand. Menneskelige handlinger som miljøvern og sosialt arbeid eller misbruk av natur og medmennesker, framstilles som avgjørende for å drive utviklingen og forme virkeligheten. I tekstene fra LVF blir dette perspektivet aksentuert gjennom den handlingsdrevne formen på budskapet.

Det er riktignok ikke et *uttalt mål* verken i tekstene fra Vatikanet eller LVF å befri de kristne forestillingene fra en «gresk» virkelighetsoppfatning. Men i tillegg til at tids- og handlingskategorier vektlegges framfor rom-kategorier i utlegningen av frelseslæren, presiseres det flere ganger i tekstene at det materielle ikke står i motsetning til det hellige i kristendommen, og pave Frans uttrykker eksplisitt at dualistiske tankemønstre er fremmede for genuin kristendom på tross av at slike tankemønstre har preget enkelte kristne tenkere<sup>399</sup>. Dette kan også fortolkes som en avstandtagen fra “gresk tenkemåte” da denne ofte forbindes med dualisme.

---

<sup>398</sup> Christoffersen 2010: «Tid, rom og transcendens hos K.E. Løgstrup» s. 108

<sup>399</sup> Spesielt tydelig avgrenser pave Frans kristendommen fra dualistiske tankemønstre i kapitlet om «Sacramental signs», der han tar avstand fra kroppsfientligheten til tidligere kristne tenkere: «Such unhealthy dualisms, nonetheless, left a mark on certain Christian thinkers in the course of history and disfigured the Gospel» (avsnitt 98). Også LVFs generalforsamling tar avstand fra nedvurderinger av det materielle. Dette ser vi f.eks. tydelig i budskapet fra 2003 der generalforsamlingen understreker at mennesket er kroppslige vesener: «We are embodied beings. As the Incarnation of Christ makes clear, our bodies are important». (LWF Tenth Assembly: “Message from the Tenth Assembly” Official Report s. 57)

Betoning av tidskategorier framfor romkategorier i utlegningen av frelseslæren bidrar til at den «dennesidige» og materielle verden ikke bare framstår som et midlertidig oppholdssted mennesket skal forsøke å fri seg fra, men som den virkeligheten mennesket skal realisere sin bestemmelse gjennom. Dette vil igjen kunne underbygge kirkelig engasjement i samfunnsspørsmål. Som jeg var inne på innledningsvis, *kan* imidlertid en ensidig vektlegging av tidskategorier framfor romkategorier også bidra til at naturen faller utenfor teologiens domene. Som Christoffersen trekker fram i artikkelen «Tid, rom og transcendens hos K.E. Løgstrup», er dette nettopp noe som kjennetegnet den protestantiske teologien på 1900tallet. Ved at teologien fokuserte på menneskets eksistensielle valg i tiden og historien, falt den sansbare verden utenfor teologiens felt<sup>400</sup>. I tekstene fra Vatikanet og LVF er imidlertid *ikke* fokuset på tidskategorier et premiss for tilbaketrekning fra rommet. Tvert i mot underbygger framstillingen av frelsen i tidskategorier her isteden argumentasjonen for at mennesket bør engasjere seg i politikk og miljøvern. Fokuset på tidskategorier bidrar altså her til å framheve det dennesidige framfor det hinsidige.

### **LVF og Vatikanet med ulik framstilling av skapelsesforestillingen**

#### ***Skapelsesframstillingene fra Vatikanet er ikke rensset for «gresk tenkemåte»***

I utlegningen av skapelseslæren i tekstene fra Vatikanet betones formgivingstanken, for på den måten å legitimere at naturen er verd å ta vare på. Formgivingstanken kan imidlertid knyttes til platonismen. Som jeg har vært inne på, hevder Niels Henrik GrønkJær at den formgivingstanken som Augustin finner i platonismen, hjelper ham med å ta avstand fra gnostisismens verdensfiendtlighet ved at den bidrar til å knytte en forbindelse mellom denne og den bakenforliggende verdenen<sup>401</sup>. GrønkJær mener nemlig at «den genuine platonismen» *ikke* representerer et dualistisk virkelighetsbilde, men et monistisk<sup>402</sup>. Verden forstås her som en velordnet enhet bestemt av det gode. Riktignok har man å gjøre med to virkeligheter, den

---

<sup>400</sup> Christoffersen viser her til Ole Jensens bok *Theologie zwischen Illusion und Restriktion* fra 1975 der Jensen nettopp kritiserer den protestantiske teologien for å trekke seg tilbake fra den sansbare verdenen. (Christoffersen 2010: «Tid, rom og transcendens hos K.E. Løgstrup» s. 108)

<sup>401</sup> GrønkJær 2002: 182

<sup>402</sup> GrønkJær 2002: 65

mangfoldige og forgjengelige verden mennesket kan sanse rundt seg, og den bakenforliggende ”sanne” og uforgjengelige virkeligheten. Men disse to verdenene er ikke bestemt av to selvstendige makter som det gode og det onde<sup>403</sup>. Den sansbare virkeligheten likner den bakenforliggende ”sanne” virkeligheten, og er bestemt av den. Regelmessighetene og harmonien i både naturens evige kretsløp og i formene i naturen vitner om at den sansbare virkeligheten er forbundet med evigheten<sup>404</sup>. Ved at forandringene i den forgjengelige verden er ordnet av tiden i et harmonisk mønster, etterligner tiden evigheten. Regelmessighetene i naturen kan følgelig forstås som spor av evigheten i det forgjengelige<sup>405</sup>. Grønkjær mener det nettopp er denne kontinuiteten mellom den foreliggende verden og verdens opphav som Augustin overfører til kristendommen. Hos Augustin er det Guds evige fornuft som former skaperverket, og denne fornuften kommer til uttrykk både i tidens gang, forstått som frelseshistorien, og i naturens orden og skjønnhet. Den ordenen som Augustin knytter til Guds fornuft, kommer altså til uttrykk i både tid og i rom, ifølge Grønkjærs fortolkning<sup>406</sup>.

Og i tekstene fra Vatikanet ser vi altså at formgivingstanken på nytt betones for å få fram hvordan skaperverket her og nå er forbundet med Gud. Også før miljøkrisa ble satt på dagsorden, ble det i talene på verdens fredsdag argumentert gjennom å framstille naturens orden som en moralsk norm mennesket skal strekke seg etter å virkeliggjøre. På denne måten formidlet Paven at det å engasjere seg i arbeidet for fred mellom mennesker er å bidra til at samfunnet utformes i tråd med Guds fornuftige plan for skaperverket. De viste også til hvordan Gud er forbundet med mennesket i kraft av at mennesket er skapt i Guds bilde. Når miljøkrisa tematiseres i 1990, framstilte pave Johannes Paul II fortsatt naturens orden som en moralsk orden som kommer til uttrykk gjennom tidens gang når mennesket forvalter skaperverket med visdom og kjærlighet. Men han trakk også fram at naturen i seg selv, med sin skjønnhet, harmoni og balanse vitner om Gud, og også kan forstås som spor av Gud i det forgjengelige. Dette bidrar til å dels få fram at sporene av Gud ikke bare er å finne i menneskets sjelsegenskaper, men også i det materielle. Vektleggingen av at naturen i seg selv vitner om Gud, bidrar også til å få fram at sporene av Gud heller ikke bare er å finne i den virkeligheten som en gang skal realiseres, og som mennesket gjennom å tjene sin neste og gjennom å dyrke og forme jorda er med på å realisere, men at sporene av Gud også er å finne i

---

<sup>403</sup> Grønkjær 2002: 87

<sup>404</sup> Grønkjær 2002: 191f

<sup>405</sup> Grønkjær 2002: 190

<sup>406</sup> Grønkjær 2002: 236

rommet mennesket fødes inn i. Når Paven argumenterer på denne måten, viser han altså til at naturens orden ikke bare kommer til uttrykk i tiden, men også i rommet, i den verdenen mennesket fødes inn i, sanser rundt seg og mottar her og nå. Vi ser altså at romdimensjonen får nytt fokus når Paven fremmer miljøengasjement, og altså ikke er fortrent til fordel for «tidskategorier» i utlegningen av skapelseslæren. Men også skjønnheten og harmonien i naturen brukes av Paven som et bilde på den tapte fortiden som mennesket skal kjempe for at blir gjenopprettet. En konsekvens av at mennesket i dag er med og former naturen rundt seg i enda større grad enn tidligere, gjør at naturen inndras i historien og reflekterer menneskets handlinger. Naturen representerer følgelig ikke bare rommet vi fødes inn i, men blir et rom vi er med på å skape.

Et viktig aspekt med måten «rom-dimensjonen» utlegges på i miljøtekstene fra Vatikanet, er, som jeg har vært inne på, at rommet det fokuseres på i miljøtekstene, er det «dennesidige» og ikke det «hinsidige». Når pave Frans bruker bildet «vårt felles hjem» om skaperverket, demonstrerer han at den teologiske forestillingen om å være «hjemme hos Gud» ikke forutsetter at mennesket skal forstå seg selv som fremmed for verden. På denne måten tar han avstand fra forestillingen om at det å vende seg mot skaperverket innebærer å vende seg bort fra Gud. Skjønnheten i naturen framstilles heller ikke bare som et *tegn* som peker videre mot en transcendent Gud og minner mennesket om at dets tilhørighet er i det hinsidige hos Gud. Skjønnheten fungerer isteden som et tegn på det mysteriøse, ukrenkelige og verdifulle ved naturen her og nå, som transcenderer våre begreper og vår makt. Det er altså det transcendentet i det dennesidige som er i fokus.

### *LVF's skapelsesframstilling i lys av tradisjonen*

I likhet med i tekstene fra Vatikanet, ser man at generalforsamlingen til LVF også løfter fram det dennesidige. Generalforsamlingen uttaler også helt eksplisitt i 2003 at de vil ta avstand fra «misleading theological attitudes: that it is heaven not earth that matters». Formgivingstanken brukes imidlertid ikke på samme måte for å understøtte menneskets opplevelse av tilhørighet med skaperverket. Bakgrunnen for at skapelseslæren og formgivingstanken tillegges mindre vekt av LVF enn av Vatikanet, har trolig sammenheng med hvordan naturlig teologi tradisjonelt har blitt nedtonet i luthersk tenkning. Luther selv bestridde ikke at man ut i fra allmenn rasjonalitet og betraktning av skaperverket kan komme til kunnskap om at Gud

finnes, men han understreket at slik kunnskap om Gud ikke er tro, og således ikke vesentlig for teologien<sup>407</sup>. En av protestantismens viktigste teologer, Karl Barth (1886-1968), avviste den naturlige teologien fullstendig, og hevdet at naturlig teologi er uttrykk for menneskenes forsøk på selvrettferdiggjøring. Naturlig teologi er altså, i følge Barth uttrykk for menneskenes feilaktige forestilling om å være autonome og i stand til å finne veien til Gud på egenhånd. Ifølge Barth strider en slik tenkning mot det kristendommen virkelig handler om, nemlig at Gud alene skjenker mennesket frelsen gjennom åpenbaringen. Guds åpenbaring er dermed den eneste legitime kilden for teologien, i følge Barth<sup>408</sup>.

Som jeg har vært inne på, ser man en tilsvarende konsentrasjon om den rene nåden i den lutherske teologen Anders Nygrens beskrivelse av den kristne kjærlighetstanken. I artikkelen «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» viser Christoffersen hvordan konsentrasjonen om den radikale nåden, som man blant annet ser hos Nygren, kan ha bidratt til estetikens svake stilling innenfor protestantisk teologi. Som Christoffersen viser, har skjønnheten ingen betydning i Nygrens framstilling av det kristne kjærlighetsbegrepet «agape»<sup>409</sup>. Nygren kontrasterer det kristne kjærlighetsbegrepet med det greske kjærlighetsbegrepet «eros», som han hevder representerer den naturlige kjærligheten<sup>410</sup>. Som jeg har nevnt tidligere beskriver Nygren agapekjærligheten som grunnleggende uselvvisk, og den motiveres ikke av egenskapene ved sitt kjærlighetsobjekt i motsetning til hvordan den naturlige kjærligheten kan vekkes av skjønnheten og godheten i det som blir betraktet<sup>411</sup>. Som Gud elsker synderen ubetinget av synderens egenskaper, skal mennesket elske sin neste, uavhengig av de egenskapene vedkommende besitter. Christoffersen tar opp hvordan en slik radikaliseringslære kan gjøre det vanskelig å operere med noen forståelse av at noe i verden innehar egenverdi, da alle verdier blir nivellert gjennom agapekjærligheten<sup>412</sup>. Skjønnheten mister sin funksjon både som formidler av at noe er verdifullt i verden og som vekker av menneskets kjærlighet til Gud<sup>413</sup>. Konsentrasjon om den frelsende nåden har altså ført til at tanken om tingene og verdens egenverdi har fått liten plass

---

<sup>407</sup> Dokka 2000: 195

<sup>408</sup> McGrath 2011: 164

<sup>409</sup> Christoffersen 2010: «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» s. 23f

<sup>410</sup> Christoffersen 2010: «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» s.18f

<sup>411</sup> Christoffersen 2010: «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» s.23

<sup>412</sup> Christoffersen 2010: «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» s.27

<sup>413</sup> Christoffersen 2010: «Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen» s.31

i protestantismen. Forbindelsen mellom Gud og skaperverket knyttes til Guds radikale nåde åpenbart gjennom evangeliet, og ikke til egenskaper ved skaperverket i seg selv<sup>414</sup>.

Også den eksistensialismeinspirerte teologien som vokste fram i Tyskland på begynnelsen av 1900tallet har blitt kritisert for å fjerne forbindelsen mellom Gud og den ytre naturen. Ole Jensen kritiserer for eksempel den lutherske teologen Rudolf Bultmann for at han knytter «troens verden og trostankene» til de sider ved mennesket som skiller det fra den «ytre mekaniske og døde natur». Jensen hevder at for Bultmann er det å være troende knyttet til eksistensielle forhold, som om man lever en eksistens hengitt til Gud, eller i en tilværelse der man er «lukket inde om seg selv» i en evig lengsel etter å tilfredsstille sin ubetingetsøken. Jensen er opptatt av at en slik internalisering av gudsforholdet og eksistensialisering av det bibelske budskapet er problematisk i møte med miljøkrise. Han hevder at grunnmotsetningen mellom humanitet og natur dermed opprettholdes<sup>415</sup>, og at Bultmann framstiller naturen mennesket befinner seg i, som en tom mekanisk ytterverden<sup>416</sup>.

Det er imidlertid sider ved Luthers skapelsesteologi som har fått fornyet fokus i nyere tid, der man gjenfinner noen av de samme forestillingene som formgivingstanken formidler. Teologen Peter Wilhelm Bøckman hevder at man på 1960- 70-tallet så en «gjenoppdagelse av det dynamiske og omfattende skapelsesbegrep som bl. a. Luther opererte med»<sup>417</sup>. Bøckman trekker her fram hvordan den eksistensialisme-inspirerte teologiens skapelsesbegrep, som han hevdet tenderte mot deisme, blir avløst av en forståelse av skapelse som Guds stadige opprettholdelse av verden her og nå<sup>418</sup>. Han knytter den nye fortolkningen av skapelsen til Luthers to-regimentslære og forestillingen om at Gud virker i verden både gjennom evangeliet formidlet av kirken og gjennom naturen og de sosiale ordninger Gud har latt mennesket bygge for seg<sup>419</sup>. To teologer som har argumentert for et slikt fornyet fokus på skapelsesforestillingen, er Gustav Wingren og K.E. Løgstrup. Både Wingren og Løgstrup har vektlagt at skapelsesforestillingen innebærer at Gud stadig opprettholder skaperverket, og gir mennesker livet ved å bruke natur og medmennesker som sine redskaper<sup>420</sup>. Wingren skriver for eksempel:

---

<sup>414</sup> Se utdypende redegjørelse på side 241f

<sup>415</sup> Jensen 1977: 211

<sup>416</sup> Jensen 1978: 72f

<sup>417</sup> Bøckman 1980: 69

<sup>418</sup> Bøckman 1980: 70

<sup>419</sup> Bøckman 1980: 69f

<sup>420</sup> Christoffersen 1995: 24

«Enhetligheten i Bibeln ligger sålunda i att samme Gud från början till slut genomför sin gärning, skapandet tar inte slut utan det pågår och det har både lagen och evangeliet i sin tjänst. Både lagens tuktande och evangeliets nyfödande verk syfta till att realisera skapelsesbeslutet och göra människan till »Guds avbild», dvs. lik Kristus»<sup>421</sup>.

Både Wingren og Løgstrup vektlegger altså at Gud er forbundet med og virker i verdenen gjennom en kontinuerlig pågående skapelse. Sentrale aspekter ved dette «dynamiske skapelsesbegrepet» har fått bredt gjennomslag i dag. Dette ser man på måten teologen Trond Skard Dokka beskriver Luthers skapelsesteologi på i læreboka «*Tegn og Fortolkning. Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*». Her skriver han at Luthers skaperteologi er:

«en teologi om skaperverket «nå». Det vesentlige innhold er at naturen, vidt forstått, er Guds, og at den, som hans henvendelse til meg, skaper og opprettholder meg»<sup>422</sup>.

I Luthers toregimentslære kan man altså finne spor av noen av de samme forestillingene som man finner i formgivingstanken. I en viss forstand reflekterer naturen Gud og hans plan for skaperverket, ved at Gud anvender naturen og dens lover som redskap i sitt styre av det verdslige regimentet. Forestillingen om at det finnes en naturlig lov som menneskets sosiale ordninger skal formes etter, og som også reflekterer Guds vilje, gjenfinnes i toregimentslæren som det redskap Gud bruker for å styre samfunnet gjennom. Ved hjelp av loven krever Gud at mennesket skal tjene sin neste og bidra til å skape et godt samfunn. Forestillingen om at skaperverket rommer en slik norm nedlagt av Gud i menneskets samvittighet, formidler i utgangspunktet at skaperverket er forbundet med Gud, og den bidrar også til å forbinde mennesket med skaperverket, da den formidler at det ligger i menneskets bestemmelse å tjene sin neste her og nå.

I tekstene fra LVF er aspekter ved denne forestillingen sentrale i argumentasjonen. Et av kjerneargumentene i teksten fra 2003 er at publikum skal forstå seg selv som verktøy for Gud gjennom å arbeide for et rettferdig samfunn preget av nestekjærighet og forsvarlig forvaltning av naturens goder. Dette kan relateres til Luthers to-regimentslære og forestillingen om at Gud har en plan for livet i skaperverket, som han virkeliggjør ved at mennesket former sitt samfunn etter den naturlige lovens normer. I budskapet fra

---

<sup>421</sup> Wingren 1958: 142

<sup>422</sup> Dokka 2000: 193

generalforsamlingen framstilles sosial rettferdighet som en helt grunnleggende verdi, og miljøengasjement framstilles som nært forbundet med dette. Det er dermed nærliggende å fortolke disse verdiene som generalforsamlingens fortolkning av «lovens normer». Da budskapet domineres av oppfordringer til tiltak og handlinger, gir generalforsamlingen uttrykk for at nettopp det å realisere disse normene er en sentral del av det å være kristen.

Også i budskapet fra generalforsamlingen i 2010 legges det i stor grad vekt på å oppfordre til handling som kan fremme et rettferdig samfunn. Her brukes bønnen «Gi oss i dag vårt daglige brød» som rammeverk for budskapet. Dette kan forstås som et signal om at de nettopp vil knytte an til det dynamiske skapelsesbegrepet hos Wingren og Løgstrup der skapelsen forstås som en stadig opprettholdelse av livet i både naturen og i samfunnet. De gir også uttrykk for at denne forestillingen om at mennesket daglig mottar sitt liv som en gave fra Gud gjennom naturen, impliserer en norm om at samfunnet må innrettes slik at naturens goder deles rettferdig, slik at alle får mulighet til å motta den gaven de har fått av Gud.

Generalforsamlingen motvirker altså den forløsningslengselen som frelseslæren kan implisere, ved at de får fram at skaperverket er forbundet med Gud gjennom naturen og normen nedlagt i skaperverket, og ved at menneskelivets mål ikke framstilles som befrielse fra skaperverket, men som omforming av skaperverket. Men på tross av at tekstene formidler et budskap om at mennesket innehar en plikt til å omforme samfunnet, legges det også vekt på å beskrive menneskets synd og manglende evne til å etterleve sin plikt. Kontrasten mellom samfunnet og naturen i dag, og samfunnet og naturen slik det var ment å være, tegnes skarpt opp. Forbindelsen mellom Gud og skaperverket knyttes dermed primært til et potensiale skaperverket innehar, og ikke til skaperverket her og nå. Dette er noe som kjennetegner både tekstene fra Vatikanet og tekstene fra LVF. Men det er likevel noen forskjeller mellom hvordan de to institusjonene framstiller dette, og hvorvidt de formidler at mennesket faktisk innehar mulighet til å etterleve normen nedlagt av Gud i skaperverket.

### Ny betoning av skapelsesnåde for å motvirke forløsningslengselen?

Forskjellen mellom institusjonenes framstilling av om skaperverket faktisk speiler Gud og hans plan for skaperverket, og om mennesket har mulighet til å forme samfunnet i henhold til denne planen, kan dels knyttes til tradisjonenes ulike betoning av nådelæren. I den lutherske



teologien er det sentralt å ta avstand fra enhver form for gjerningsrettferdighet. Det vil si at det å følge loven aldri må framstilles som en forutsetning for frelse. Når generalforsamlingen til LVF oppfordrer til nestekjærlighet og samfunnsengasjement, kan dette fortolkes som en oppfordring til å følge loven, og som en indikasjon på at de forutsetter at mennesket innehar mulighet til å følge denne. Men for å ikke true nådelæren vil det være viktig å presisere at det å følge loven ikke bringer frelse til verden, jamfør Rudolph Arendts argumentasjon gjengitt tidligere<sup>423</sup>. Når frelse framstilles som gjenopprettelse av skaperverket, blir imidlertid forskjellen mellom det å være verktøy for Guds skapelse og det å være verktøy for Guds frelse av verden mer uklar. Som jeg var inne på, knytter også generalforsamlingen i 2003 primært an til frelseslæren i sin argumentasjon, noe som kan fremme en ytterligere uklarhet over hvorvidt det samfunnsengasjementet som det oppfordres til, bidrar til å fremme Guds frelse av verden. Trolig for å kompensere for dette og unngå å rammes av en slik kritikk som Arendt fremmer, understreker Generalforsamlingen i 2003 gjentatte ganger at mennesket *ikke* kan fri seg fra synden alene, at mennesket har syndet ved å ikke evne å skape et godt og bærekraftig samfunn, og at mennesket må transformeres gjennom troen. For et publikum som ikke forstår seg selv som del av publikumsgruppen «de rettferdiggjorte», vil en nærliggende fortolkning av dette budskapet være at mennesket er dømt til å feile i sine bestrebelser på å skape et godt samfunn om de ikke blir troende. I tråd med en slik lesning vil lovens funksjon reelt sett bare fungere som en rettledning av et kristent publikum. For ikke-kristne fungerer loven, det vil si oppfordringene til å bryte opp fra dagens samfunnsstruktur, kun som en oppfordring til å bli troende, eventuelt som en bevisstgjøring av publikums synd gjennom å liste opp håpløse målsetninger. Når loven ikke er noe som faktisk kan komme til uttrykk blant andre enn kristne, svekkes forbindelsen mellom Gud og samfunnet som helhet.

Hvorvidt Luther mener loven er mulig å følge for alle, og hvordan han forstår forholdet mellom troen og loven, er noe Svein Aage Christoffersen tar opp i artikkelen «Skapelsesnåde. Om den sansbare verdens erfaringsform». Med utgangspunkt i *Luthers Store Katekisme* drøfter Christoffersen hva som er lovens primære funksjon. Han viser til den tradisjonelle fortolkningen av loven, som skiller mellom lovens første og lovens andre bruk. Dels skal loven få mennesket til å oppføre seg anstendig og sikre rettferdighet i samfunnet (lovens første bruk) og dels skal loven konfrontere mennesket med dets syndighet. Da mennesket erfarer at det til syvende og sist ikke evner å gjøre det Gud krever, vil dette fremme

---

<sup>423</sup> Se side 274f

erkjennelsen av at mennesket er avheng av Guds nåde (lovens andre bruk). Christoffersen viser til hvordan det ut i fra *Luthers Store Katekisme* i utgangspunktet kan se ut til at Luther primært vektlegger lovens andre bruk, da han gir uttrykk for at det er *evangeliet* som gjør mennesket kristent ved å formidle Guds nåde<sup>424</sup>. At Luther først presenterer dekalogen (de ti bud) som uttrykk for loven, for så å presentere Apostolikum (trosbekjennelsen) kan ifølge Christoffersen se ut til å støtte en slik lesning, da rekkefølgen dermed kan sies å reflektere en forestilling om at veien til tro går *fra* lovens dom og syndserkjennelse *til* evangeliet.

Christoffersen argumenterer imidlertid for at den store plassen Luther vier til dekalogen i sin katekisme, tyder på at det er en annen lesning Luther legger opp til. Christoffersen hevder at den bevegelsesretningen Luther er opptatt av, er at mennesket skal bevege seg *fra* troen *til* loven. Ifølge Christoffersen vil Luther altså få fram at troen kommer til uttrykk i handlinger. Grunnen til at disposisjonen i *Luthers Store Katekisme* ikke speiler den lesningen ved å begynne med å presentere trosbekjennelsen, for så å presentere loven (de ti bud), er ifølge Christoffersen fordi Luther vil unngå at det å følge budene skal framstå som spesifikt religiøse handlinger som mennesket gjør for å fremme sin egen frelse. Det å være troende innebærer for Luther å *ikke* «unndra seg livets krav», og altså leve i tråd med den normen som livet selv formidler<sup>425</sup>. Christoffersen understreker følgelig at for Luther så er ikke de ti bud spesifikt kristne bud, som mennesket skal følge av lydighet eller for å gjøre seg fortjent til frelse. Det er bud som alle kan innse, og som gjør livet godt å leve. Christoffersen trekker her fram hvordan Luther selv stryker det andre budet om at mennesket ikke skal lage bilder, da han ikke anser dette budet som avgjørende for at livet skal bli godt<sup>426</sup>. Mennesket lever følgelig ikke i tråd med Guds vilje ved å fjerne seg fra samfunnet for å vende seg inn i kirken, men ved å leve i tråd med de krav livet selv stiller<sup>427</sup>.

Christoffersen argumenterer altså for at lovens primære funksjon for Luther *ikke* er at loven fremmer syndsbevissthet, og på den måten leder mennesket til tro (lovens andre bruk). Lovens primære funksjon for Luther er at den tjener livet – den leder altså mennesket til å leve gode liv. Christoffersen mener imidlertid at Luthers utlegning om loven likevel ikke bare skal forstås som moralregler, og at heller ikke lovens første bruk er hele poenget med Luthers utlegning av de ti bud. Christoffersen hevder at Luthers utlegning også må forstås som et

---

<sup>424</sup> Christoffersen 2011: 268f

<sup>425</sup> Christoffersen 2011: 269f

<sup>426</sup> Christoffersen 2011: 271

<sup>427</sup> Christoffersen 2011: 270

stykke teologi<sup>428</sup>. I Luthers utlegning om loven formidler han, ifølge Christoffersen at Gud står bak det gode og livsfremmende i livet. I Luthers utlegning stiller ikke loven bare en rekke krav til mennesket om at vi må handle i tråd med loven og på den måten *skape* et godt liv. Luther formidler også at Gud *gir* oss et godt liv gjennom skaperverket. Christoffersen viser til hvordan Luther blant annet trekker fram hvordan Gud gir en mor bryster slik at hun kan gi barnet sitt melk, og lar korn gro og sola skinne slik at vi får dekket våre livsbehov. Christoffersen hevder Luther på denne måten viser at Gud ikke bare virker i skaperverket ved å presse fram gode gjerninger fra menneskene ved hjelp av loven, men at Gud også bruker skaperverket som redskap for å *gi* oss av sin godhet. Christoffersen anvender begrepet «skapelsesnåde» om dette aspektet ved skaperverket. Skapelsesnåden er altså det gode som vi mottar av Gud i livet<sup>429</sup>.

I Christoffersens fortolkning av *Luthers Store Katekisme* kommer det altså tydelig fram at Gud ikke bare krever, tukter og dømmer gjennom loven, men at Gud også skjenker sin nåde til verden gjennom skaperverket. Ofte stilles imidlertid den måten Gud styrer på i det verdslige regimentet, i kontrast til hvordan Gud virker gjennom evangeliet. Når kontrasten mellom hvordan Gud virker gjennom det verdslige og det åndelige regimentet trekkes skarpt opp, vil også toregimentslæren kunne bygge opp under den forløsningslengselen som frelseslæren kan formidle. Gud forbindes riktig nok med skaperverket her og nå gjennom loven, men mennesket opplever kun Guds krav, tukt og dom.

Også Christoffersen presiserer at skapelsesnåden ikke er identisk med den frelsende nåden, da livet vi mottar i skaperverket til slutt vil ende med døden, mens frelsen gir evig liv. Men han peker likevel på at det er en forbindelse mellom hvordan mennesket skjenkes livet både gjennom skapelsesnåden og gjennom den frelsende nåden<sup>430</sup>. Svein Aage Christoffersens utlegning har altså mer av formgivingstankens elementer ved seg, da han trekker fram hvordan skapelsesnåden vi mottar her og nå, kan fungere som forståelseshorisont for den frelsende nåden. Liksom man i formgivingstanken anser det gode, ordnede og vakre her og nå som tegn på Gud og hans egenskaper, hevder altså Christoffersen at det gode vi mottar gjennom naturen og medmenneskene, formidler at Gud er god og nådig.

---

<sup>428</sup> Christoffersen 2010: 271

<sup>429</sup> Christoffersen 2011: 272

<sup>430</sup> Christoffersen 2011: 273

Når generalforsamlingen til LVF legger fram loven som rettledning av de kristne, argumenterer de i tråd med Christoffersen i den forstand at de legger vekt på at tro innebærer å «ikke unndra seg livets krav» og altså leve i henhold til loven. Den loven generalforsamlingen henviser til, framstilles heller ikke i utgangspunktet som en særegen kristen norm, som skal følges for å utvise lydighet mot Gud, men som en allmenn norm, som vil fremme et godt samfunn om den følges. Men generalforsamlingen i 2003 fokuserer som jeg har vært inne på, først og fremst på hva de troende er *forpliktet* til, altså på de krav loven stiller til mennesket, samt på menneskets manglende evne til å leve i henhold til disse kravene. Generalforsamlingen legger lite vekt på «skapelsesnåden», altså på hvordan Gud gir mennesket et godt liv gjennom natur og medmennesker. De skriver riktignok at i lys av Guds løfte om gjenopprettelse, vil man kunne se at Gud heler lidelsen og nøden i skaperverket ved å bruke mennesker som verktøy:

«Living in light of that promise we realize that amid the brokenness and suffering, God is effecting healing in our lives and our world, in mysterious and unexpected ways, using human beings as his healing agents». (Intro.)

Ved at de her skriver i presens, får de fram at Gud virker i verden her og nå, til tross for all synden, lidelsen og nøden som preger skaperverket. Men det er likevel lidelsen og nøden som dominerer beskrivelsen av samtiden.

I 2010 formidler imidlertid generalforsamlingen tydeligere at Gud ikke bare stiller mennesket krav i skaperverket, men at mennesket også mottar Guds gaver gjennom naturen og medmenneskene. Dette kommer spesielt tydelig fram i første kapittel, der de uttaler at sann menneskelighet er kjennetegnet gjennom å motta og å dele. Her legger de også vekt på å få fram at skaperverket i seg selv er en gave. Det er særlig de gaver mennesket er avhengig av for å opprettholde livet, generalforsamlingen trekker fram, som luft, jord, vann, mat osv. På denne måten formidler generalforsamlingen at livet i skaperverket også innehar goder, og at Guds godhet kan mottas og oppleves i skaperverket her og nå. Man kan derfor si at generalforsamlingen i 2010 inkluderer skapelsesnåden i sin framstilling av Guds virke som skaper. Når generalforsamlingen legger fram Guds virke som skaper på denne måten, ved å både fokusere på at Gud stiller krav til menneskene gjennom loven, og samtidig får fram at Gud gir mennesket livet og dets goder gjennom skaperverket, motvirkes forløsningslengselen som frelseslæren impliserer. I likhet med formgivingstanken formidler en slik utlegning av skapelsesforestillingen at livet her og nå innehar elementer av det gode i seg, og innehar

mulighet til å i enda større grad realisere sitt gode potensiale om mennesket lever i tråd med de krav loven stiller.

Men det er ikke bare på denne måten loven presenteres i tekstene fra LVF. Som jeg har vært inne på, formidler særlig teksten fra 2003 implisitt at mennesker uten tro er dømt til å mislykkes i sine forsøk på å følge loven om de ikke transformeres gjennom troen. For ikke-kristne fungerer altså loven kun i tråd med lovens andre bruk, som en måte å fremme syndserkjennelse på. Lest ut i fra denne posisjonen framstår dermed loven som en særegen kristen norm, i den forstand at normen blir uoppnåelig å følge for ikke-kristne. En av grunnene til at tekstene fra LVF kan fortolkes på denne måten, er at generalforsamlingen primært appellerer til publikums identitet som kristne. Det å være verktøy for Gud framstilles her primært som et aspekt ved det å være kristen, og ikke som et aspekt ved det å være menneske. Tekstene fra Vatikanet er derimot rettet til alle mennesker, troende som ikke-troende med budskapet om at det er mulig å bryte opp fra et destruktivt samfunn. I tråd med dette framstiller de også det å være verktøy for Gud som et aspekt ved det å være menneske. For alle publikumsgrupper blir det dermed mulig å fortolke lovens funksjon som et redskap mennesket skal styre sine liv og sitt samfunn ut i fra for å bidra til at livet på jorda blir godt. Riktig nok er det også mulig å tolke tekstene fra Vatikanet dit hen at troen er en forutsetning for å klare å snu om på sin livsstil på en dyp og grunnleggende måte. Men ved at teksten appellerer til menneskeheten i sin helhet med budskapet om å handle, får de formidlet at den naturlige lov i hvert fall i en viss grad er mulig å erkjenne og etterleve for alle mennesker. Dermed knytter den naturlige lov en forbindelse mellom Gud og skaperverket i sin helhet. I tekstene fra LVF's generalforsamling knytter imidlertid loven primært en forbindelse mellom de kristne og Gud, ved at det er i kraft av å være kristen at mennesket framstilles som forpliktet til å handle i tråd med loven, og ved at det å være kristen framstår som avgjørende for evnen til å kunne handle i tråd med loven. Fastholdelsen av at mennesket drives av mer enn selvoppholdelsesdrift blir dermed ikke like tydelig kommunisert av LVF's generalforsamling som av pave Frans, som på mange måter forankrer hele sin argumentasjon rundt dette.

## Konklusjon:

Jeg har nå undersøkt hvordan to sentrale kristne institusjoner argumenterer for miljøengasjement. Jeg ville undersøke hvordan disse institusjonene mobiliserer sitt publikum til miljøengasjement gjennom disse tekstene, og belyse hva denne formen for tekster bidrar med i miljøkampen. Jeg valgte å gjennomføre en retorisk analyse av materialet mitt, fordi dette ga meg noen analytiske verktøy som jeg mener er egnet til beskrive de grep som foretas i tekstene for å mobilisere publikum. Basert på hvordan Michael Leff forstår retorisk argumentasjon, mener jeg at argumentasjonen i tekstene fra Vatikanet og LVF kan forstås som en form for forhandling mellom på den ene siden den tradisjon og de verdier tekstenes publikum identifiserer seg med, og på den andre siden den nye konteksten miljøkrise skaper. Michael Leff mener at det er avgjørende for retors mulighet til å påvirke sitt publikum at retor evner å bygge opp en rolle for seg selv og for publikum, som kan identifiseres med den tradisjonen og de verdier som dette publikumet fastholder. Ved å appellere til verdier hentet fra publikums egen tradisjon kan teksten konstituere en publikumsposisjon som det er sannsynlig at publikumet vil identifisere seg med, og følgelig anse som viktig å leve opp til. På denne måten vil argumentasjonen i teksten mediere mellom tradisjonenes fortid og kulturelle minne, og nye behov i samtiden. I tråd med dette mener jeg altså at det i tekstene fra Vatikanet og LVF foregår en slik forhandlingsprosess der henholdsvis Paven og LVFs generalforsamling, i kraft av å fungere som retor i tekstene, konstituerer og reforhandler egne og publikums roller i lys av den nye konteksten miljøkrise skaper. Jeg har ønsket å beskrive denne forhandlingsprosessen, og har derfor tatt for meg de roller som retor bygger opp for seg selv for å fremstå som en relevant autoritet for publikum å lytte til, og i tillegg de roller retor bygger opp for publikum, som publikum tilbys å identifisere seg med.

Analysen av tekstene fra Vatikanet og LVF avdekket at begge institusjonene i stor grad bygger opp publikums og retors roller ved å knytte an til bilder og forestillinger hentet fra kristen tradisjon. Dermed representerer rollebyggingen i tekstene også en nyfortolkning av disse bildene og forestillingene. Særlig viktig så det ut til å være for pave Johannes Paul II i hans tale på Verdensdagen for fred i 1990 å framstille sin egen rolle som en som står i kontinuitet med tradisjonen. Dette skyldes trolig at det å være miljøengasjert på det tidspunktet talen ble skrevet, ikke ble ansett for å være et selvfølgelig aspekt ved livet som kristen. Dermed ble det viktig å demonstrere at det budskapet som formidles i talen, innebærer en fastholdelse av kirkens tradisjon, framfor er brudd med den. Jeg viste hvordan

Paven bygget opp sin egen rolle som en som står i kontinuitet med tradisjonen gjennom å ikle budskapet en konvensjonell form. F.eks. demonstrerer den slagord-aktige overskriften, den antitetiske strukturen i beskrivelsen av samtiden, og oppbygningen av avslutningen, at talen viderefører de formmessige konvensjonene for Pavens tale på verdensdagen for fred.

Jeg viste også hvordan pave Johannes Paul II anvender «kristendommens grunnfortelling» som en metafor for menneskets møte med miljøkrisa. Med denne metaforen kobler han begreper fra kristen tradisjon sammen med begreper knyttet til miljøkrisa. Begrepet «skaperverkets orden» ble for eksempel relatert til «økologisk balanse», «synd» til «misbruk av naturen», «gjenopprettelse av ødelagt natur» til «frelse» og «det å konvertere» med «å bli miljø-bevisst». Spesielt knytter han an til bildet «skaperverkets orden/uorden» som et gjennomgående grep i hele talen. Dette fungerer som en organiserende faktor for hva som fremmer miljøengasjement og fred, og hva som er ødeleggende for samfunnet og naturen. Ved at Paven relaterer miljøsakene til bilder og forestillinger fra kristen tradisjon framstår han som en forsvarer av tradisjonen og dens forestillinger. På denne måten opparbeider han seg retorisk handlekraft til å endre den tradisjonen han forsvarer.

Mens forestillingene om skapelse og frelse i tidligere taler ble utlagt som fortellinger som angår menneskets relasjon til Gud og menneskenes relasjon til hverandre, utvides denne fortolkningen av tradisjonens fortellinger slik at de nå også formidler noe om hvordan mennesket skal forholde seg til naturen. Skapelsesfortellingen formidler ifølge pave Johannes Paul II at naturen er god, og at den innehar en orden som mennesket må respektere. Gjennom bruk av moralsk ladde begreper og besjeling får han fram at naturen omfattes av moralens normer, og at det følgelig er syndig å misbruke naturen. I tillegg formidler han at måten naturen opptrer på, i seg selv er utslag av synden. Også frelsesframstillingen ser ut til å påvirkes av den nye konteksten. I de tidligere talene ble frelsen fortolket ut i fra et antroposentrisk perspektiv, og det var gjerne forsoningsaspektet som ble framhevet. Nå framstilles frelsen som noe som omfatter skaperverket i sin helhet. Kampen mellom synd, død og splittelse på den ene siden, og forsoning, gjenopprettelse og frelse på den andre, blir altså nå tydeligere framstilt som en kamp hele skaperverket er omfattet av, og noe som foregår her og nå. På denne måten bidrar rollebyggingen i talen til at det å være «miljøverner» ikke framstår som en trussel mot publikums identitet, men tvert i mot fremstår som en styrking av deres identitet som kristne.

I *Laudato Si'* spiller fortsatt bilder og forestillinger fra kristen tro og tradisjon en helt sentral rolle. Men pave Frans legger i enda større grad enn pave Johannes Paul II til rette for at det budskapet han formidler, skal kunne oppfattes som relevant og meningsfullt for mennesker uavhengig av tro. En av måtene pave Frans legger til rette for dette på, er ved å anvende et poetisk språk i encyklikaen og på den måten framstille seg selv som poetisk språkbruker. Bruken av et poetisk språk i encyklikaen bidrar til å formidle at religioner og religiøse fortellinger er bærere av sannhet på en annen måte enn naturvitenskapen. Som jeg viste, bygger Paven opp en dikotomi mellom religiøs språkbruk og «matematikkens språk». På den måten framstiller han seg selv som representant for en tilnærming til miljøsakene som *supplerer* den naturvitenskapelige, framfor å *erstatte* den. Samtidig trekker han en forbindelse mellom måten religiøs språkbruk og måten kunst og litteratur kan formidle noe sant om virkeligheten på, og formidler på den måten at en religiøs tekst kan være meningsfull på en liknende måte som en litterær tekst eller et kunstverk kan være det. Ved å betone at det religiøse språket er et poetisk billedspråk gjør han det tilgjengelig for alle uavhengig av tro.

Den poetiske språkbruken kan altså dels forstås som et grep Paven tar i bruk for å legitimere sin egen rolle som en relevant deltaker i miljødiskursen overfor ikke-religiøse tilhørere. Men jeg mener at Pavens poetiske språkbruk også kan forstås som et grep han anvender for å betone overfor sitt *kristne* publikum at de religiøse fortellingene er bærere av sannhet på en særegen måte. Når han for eksempel uttaler at troen på Gud som allmektig skaper handler om å ikke behandle naturen som bare et råmateriale som mennesket kan kontrollere og utnytte, eller hevder at fortellingen om liljene på marken handler om at mennesket må begrense sine impulsjøp, så tydeliggjør han at fortellingene er symbolske, og at de primært handler om livet her og nå. Ved å tydeliggjøre at religiøs språkbruk er et poetisk symbolspråk, formidler han altså til sitt religiøse publikum at det å anse de religiøse fortellingene som sanne handler om mer enn å anse et knippe fortellinger som historisk korrekte. Det å *tro* på de religiøse fortellingene framstiller Paven som noe som kommer til uttrykk gjennom hvordan man behandler sine naturomgivelser og sine medmennesker. Parallellen mellom kunst og religion bidrar på denne måten til å formidle at livet i skaperverket er betydningsfullt for kristne og at kristendom angår politikk og samfunnsliv.

Det å anvende et poetisk språk er imidlertid ikke særegent for pave Frans, og i analysen viste jeg hvordan også pave Johannes Paul II bruker et poetisk språk og utnytter og framhever språkets rytme og klang i sin tale i 1990. Men mens pave Johannes Paul II med sin språklige stil bekrefter konvensjonene for hvordan talene på Verdens fredsdag vanligvis utformes,



bryter pave Frans med sin språkbruk i større grad med de konvensjonene som kjennetegner «encyklika»-sjangeren, jf. hvordan bl.a. den amerikanske teologiprofessoren R.R. Reno kritiserer pave Frans for å bruke et uklart profetisk språk, som ikke svarer til encyklikaens funksjon som læredokument.

Grunnen til at pave Frans anvender et språk som kan sies å bryte med konvensjonene for encyklikale skriv, kan være at han på denne måten ønsker å markere avstand til kroppsfjendtlighet og antimaterialisme innen kirkens egen tradisjon. Kan hende vil han også på denne måten legitimere sin argumentasjon for at det er innen teknologi og naturvitenskap at mennesket rendyrkes som fornuftsvesen, og ikke innen kristendommen. Gjennom å anvende et språk som minner publikum om at deres umiddelbare opplevelse av f.eks. et tre ikke er å se treet som *tømmer*, men at de gjerne opplever det som grønt, som høyreist, som knudrete bark, som blader raslende i vinden, eller som lukt av barnål og sevje, formidler han at han selv står som representant for et perspektiv som anerkjenner at mennesket er bundet til sine omgivelser gjennom alle sine sanser. Ved å selv anvende et poetisk språk som appellerer til menneskets mange sanser, formidler altså Paven at mennesket i kristen tradisjon ikke *primært* betraktes som et fornuftsvesen som kun opplever naturen rundt seg som en anvendbar ressurs, men at kristendommen representerer et alternativ til både naturvitenskapens reduksjonisme og kapitalismens kost/nytte-perspektiv. På denne måten bidrar altså Pavens poetiske språk til å signalisere at menneskets kroppslige og sanselige sider bør anerkjennes og oppvurderes.

Den manglende anerkjennelsen av at virkeligheten rommer mer enn det reduksjonistiske natursynet vitenskapen formidler, knytter Paven til manglende skapertro. Paven knytter nemlig en forbindelse mellom det å erfare at naturens verdi og betydning for oss sprenger rammene for våre begreper, og erfaringer av det transcendent. På denne måten formidler pave Frans altså at det hellige ikke bare er å finne i det hinsidige eller fremtidige, men også i det skapte. I motsetning til pave Johannes Paul II som la vekt på det ordnede i naturen som tegn på naturens guddommelige opphav, legger pave Frans nettopp vekt på naturens «awe and wonder». På denne måten knytter han altså en forbindelse til de deler av tradisjonen som nettopp har fundert gudserkjennelsen i det førrasjonelle og i den umiddelbare opplevelsen av naturen framfor i det ordnede og rasjonelle. Den assosiative forbindelsen som pave Frans har trukket opp mellom seg selv og Frans av Assisi, bygger også opp under dette.

Pavens poetiske språkbruk bidrar altså til å unngå at kristen tradisjon forbindes med kosmologisk dualisme. Det oppnår han ved å formidle at de religiøse fortellingene omhandler livet her og nå, ved å løfte fram menneskets sanselighet, og ved å sette fokus på det hellige i det dennesidige ved å knytte en forbindelse mellom erfaringer som transcenderer våre begreper og det transcendente som sådan.

Paven unngår også til en viss grad å ende opp med å erstatte den kosmologiske dualismen med en antropologisk dualisme, når han bestreber seg på å framstille budskapet i et poetisk symbolspråk som gjør de religiøse bildene meningsfulle for både kristne og ikke-kristne. Ved å uttale at han henvender seg til alle, og demonstrere fellesskap med denne universelle publikumsposisjonen gjennom å uttrykke seg i vi-form, signaliserer han dels at kristne bør identifisere seg som tilhørende et globalt fellesskap og ikke som del av et avgrenset kristent samfunn, og dels at budskapet om å bryte opp fra synden i forbrukersamfunnet og snu utviklingen er mulig å etterleve for alle mennesker. Fokuset på at publikum er del av et universelt fellesskap, underbygges også av at pave Frans, i likhet med pave Johannes Paul II, framstiller frelsen som noe som omfatter skaperverket i sin helhet. Å framstille publikum som del av et universelt fellesskap bidrar altså til å formidle at også kristne er hjemmehørende i skaperverket. Han formidler at det å være kristen i utgangspunktet *ikke* forutsetter at man ser på seg selv som løsrevet fra natur og samfunn, eller at man er i opposisjon til naturvitenskap, kunst og kultur.

Men Paven opererer samtidig med et skarpt skille mellom representanter for ulike livsformer i *Laudato Si'* ved å bygge opp en antitetisk framstilling av henholdsvis «the culture of life» og «the culture of death». Og nettopp på grunn av Pavens poetiske språkbruk blir det tvetydig hvem Paven sikter til med disse merkelappene. Det er dermed fullt mulig å lese framstillingen hans slik at «the culture of death» representerer det sekulære ateistiske samfunnet og at det å identifisere seg med «the culture of life» forutsetter at man er kristen. Ut i fra en slik lesning framstår encyklikaen helt i tråd med konservativ retorikk der «de kristne» framstilles som i kamp mot en syndig gudløs kultur. Som jeg trakk fram i analysen, utnytter trolig pave Frans tvetydigheten i det poetiske språket for på den måten å gjøre budskapet forenlig med en rekke ulike publikumsposisjoner. Han balanserer hele tiden sin nyfortolkning og aktualisering av tradisjonens bilder og fortellinger med signaler som markerer nærhet til tradisjonen, som aktiv bruk av bibelsitater, samt tilslutning til tradisjonelle standpunkt og verdier. Han tar altså i liten grad et eksplisitt oppgjør med tidligere fortolkninger og utlegninger av Bibelens fortellinger. Dermed bidrar det poetiske språket også til å hemme radikaliteten i de endringene som de nye

fortolkningene representerer. Samtidig muliggjør denne strategien tilpasning og en viss utvikling av tradisjonen, uten at dette nødvendigvis oppleves som brudd med tradisjonen.

Oppbygningen av publikums rolle som en som er forbundet med naturen, understøttes av både pave Johannes Paul II og av pave Frans ved at de betoner formgivingstanken i utlegningen av skapelsesforestillingen. I analysen trakk jeg fram hvordan Grønkjær hevder at formgivingstanken er et sentralt aspekt ved Augustins skapelsesteologi, og ved måten Augustin forbinder skapertroen og frelsertroen på. Som Grønkjær skriver, formidler formgivingstanken at skaperverket i sin helhet er formet av Gud, og innehar en orden som mennesket må respektere og forsøke å forme samfunnet etter. Dette aspektet ved Augustins skapelsesteologi betones altså på en ny måte i miljøtekstene fra Vatikanet. Analysen viste at pave Johannes Paul II framhever hvordan denne ordenen kommer til uttrykk i naturen selv, i dens skjønnhet, orden og økologiske balanse. Pave Frans vektlegger særlig naturens skjønnhet og mystikk som tegn på Guds formgiving av naturen, mens de begge toner ned det hierarkiske aspektet som kjennetegnet Augustins framstilling av naturens orden. Til forskjell fra argumentasjonen i tidligere taler på verdensdagen for fred framstiller de altså her naturens orden som noe som kommer til uttrykk i naturen selv, og ikke bare som en etisk norm som mennesket skal forsøke å forme samfunnet etter. Pave Johannes Paul II og pave Frans' utlegning av skapelsesforestillingen formidler dermed at sporene av Gud er å finne i det rommet som mennesket fødes inn i, sanser rundt seg og mottar her og nå, framfor at sporene av Gud kun knyttes til et potensiale som mennesket kan bidra til at blir realisert i en framtidig virkelighet.

Oppbygningen av publikums rolle som forbundet med naturen foregår også, som vist, ved å knytte an til frelsesforestillingen. Til forskjell fra frelsesforestillingen til Augustin, som i følge Grønkjær var «antroposentrisk fokusert», tar både pave Johannes Paul II og pave Frans utgangspunkt i en universell frelsesframstilling. Da frelseshistorien omfatter hele naturen, er det ikke et mål at mennesket skal fri seg fra naturen, men isteden skal realisere sin bestemmelse gjennom naturen. Dermed blir det lettere å forene det natursynet som formidles gjennom skapelsesframstillingen, med det natursynet som formidles gjennom frelsesframstillingen i miljøtekstene til pave Johannes Paul II og pave Frans, enn det det var hos Augustin. Både pave Johannes Paul II og pave Frans formidler at både rommet vi fødes inn i, og tidens gang formet gjennom historien, kan reflektere Guds plan for skaperverket, om mennesket forvalter sin frihet rett.

I encyklikaen formidles budskapet om at sporene av Gud er å finne i rommet, altså i det dennesidige og i naturen vi sanser rundt oss her og nå, også gjennom språklige grep. Hans anvendelse av et poetisk språk signaliserer som nevnt en oppvurdering av det sanselige, og gjennom å rette sin henvendelse til en universell publikumsgruppe signaliserer han at encyklikaens kristne publikum er hjemmehørende i skaperverket. Ved å rette sin henvendelse til menneskeheten i sin helhet formidler han også at menneskenaturen ikke er så ødelagt av synden at friheten til å gjøre oppbrudd fra forbrukersamfunnet er tapt. Budskapet som formidles gjennom disse formmessige grepene, bidrar altså til at disse aspekter ved billedfortolkningene i teksten løftes fram og forsterkes.

I tekstene fra LVF's generalforsamling framstilles miljøengasjement som tilknyttet kampen for et godt og rettferdig samfunn. Generalforsamlingen legger opp til at publikum skal forstå seg selv som deltagere i denne kampen ved at dette framstilles som et helt grunnleggende aspekt ved det å være troende. Generalforsamlingen relaterer rollen som deltaker i kampen for en bedre verden til forestillingen om at mennesket fungerer som verktøy for Gud. Spesielt sentral er denne forestillingen i 2003, når generalforsamlingen da legger opp til at publikum skal forstå seg selv som «healing agent». Det å fungere som verktøy for Gud relateres altså her til Guds helbredende virke. Ved å fokusere på helbredelse knytter generalforsamlingen en forbindelse mellom frelsesforestillingen, forstått som forløsning til en transcendent virkelighet hinsides denne, der all lidelse og nød skal opphøre, og arbeidet med å stille lidelse og nød her og nå. Utfordringen det skaper er imidlertid at generalforsamlingen ikke vil bryte med tradisjonens avstandstagen fra alle former for gjerningsrettferdighet. De understreker derfor gjentatte ganger at mennesket ikke kan fri seg fra synden alene, og framhever at troen styrker mennesket i arbeidet med å helbrede og gjenopprette lidelsen og splittelsen i verden. Dette bidrar til at de implisitt formidler at ikke-troende ikke vil kunne fungere som «healing agents» i samme grad som kristne. Guds helbredende virke, og det å fungere som «healing agents» knyttes også til kirken, troen og de kristne ved at budskapet om å fungere som «healing agents» både er rettet til en kristen publikumsposisjon og relateres til deres identitet som kristne.

Den handlingsorienterte formen formidler at publikum skal engasjere seg i arbeidet med å lege lidelsen, urettferdigheten og miljøødeleggelsen i samfunnet. Dette bidrar også til at skaperverkets mulighet til å speile Gud og hans godhet primært framstilles som et potensial

skaperverket innehar, som de troende kan bidra til å realisere, men ikke som noe som allerede er realisert i skaperverket her og nå.

I 2010 bygger generalforsamlingen opp en publikumsposisjon som i større grad enn i 2003 forbindes med menneskeheten i sin helhet. Det menneskebildet som publikum her oppfordres til å identifisere seg med, er «det mottagende og delende mennesket». Generalforsamlingen knytter også en forbindelse mellom det å motta Guds nåde og evnen til å dele. Likevel unngår de at denne forbindelsen automatisk bærer med seg det implisitte budskapet om at personer uten tro ikke er i stand til «å dele» i samme grad som kristne ved at også det å motta Guds gaver gjennom medmennesker og naturen, framstilles som en form for nåde. Når generalforsamlingen også skriver at både den som gir, og den som mottar, kan bli «transformert» uten at dette knyttes direkte til tro eller kirkefellesskap, antyder de at ikke bare troen kan transformere menneskene. Tvert imot antyder de at også gavene mennesket mottar i skaperverket, kan fremme personlig vekst og evnen til å «dele» slik at man kan leve i tråd med «sann menneskelighet». Det menneskebildet som publikum oppfordres til å identifisere seg med, knyttes dermed ikke bare til publikums identitet som kristne og rettferdiggjorte, men også til deres identitet som skapt og bundet til natur og medmennesker.

I likhet med i 2003 kobler også her generalforsamlingen miljøsaken til arbeidet for sosial rettferdighet, og publikum framstilles som deltagere i kampen for en bedre verden. Publikum framstilles altså som i stand til å arbeide for at virkeligheten blir et bedre sted der alle «mottar sitt daglige brød». Men ved at generalforsamlingen her ikke *bare* løfter fram publikums rolle som omformer av sine omgivelser, men også publikums rolle som «mottager», formidler de tydeligere enn i 2003 at skaperverket allerede rommer noe godt og livsfremmende og ikke bare lidelse og nød. Den handingsorienterte formen på teksten fører imidlertid til at det overordnede budskapet blir at det gode er noe som står i kontrast til samfunnet her og nå, som samfunnet kan omskapes til.

Også i tekstene fra LVF får altså den måten som retor og publikums roller bygges opp på, konsekvenser for hvilket natursyn som kommer til uttrykk.

Til forskjell fra i tekstene fra Vatikanet er det ikke formgivingstanken som betones i tekstene fra LVF for å understøtte framstillingen av publikum som forbundet med og ansvarlig overfor naturen. Men som nevnt gjenfinner man mange av de samme forestillingene i generalforsamlingens utlegning av forestillingen om at Gud bruker mennesket som verktøy. Denne siden ved generalforsamlingens argumentasjon kan forstås som en fortolkning av

Luthers toregimentslære og forestillingen om at Gud virker i verden både gjennom evangeliet formidlet av kirken, og gjennom loven nedlagt i naturens ordninger og i menneskets samvittighet. Som jeg trakk fram, har det vært omdiskutert innen protestantismen hvorvidt denne loven tjener til å gi mennesket kunnskap om Gud. Det er også omdiskutert hvorvidt loven er mulig å etterleve, eller om lovens primære funksjon er å tukte og dømme mennesket for å på den måten fremme syndsbevissthet og erkjennelse av at man er avhengig av Guds nåde. Om kontrasten mellom hvordan Gud virker gjennom loven, og hvordan han virker gjennom evangeliet, trekkes skarpt opp, vil også toregimentslæren kunne bygge opp under den forløsningslengselen som frelseslæren kan formidle. Gud forbindes riktig nok med skaperverket her og nå gjennom loven, men mennesket opplever kun Guds krav, tukt og dom.

I Svein Aage Christoffersens utlegning av loven har den imidlertid flere av formgivingstankens elementer i seg, da han vektlegger hvordan loven er et redskap som Gud bruker for å gi oss av sin godhet. Loven er altså ikke bare et redskap Gud bruker for å presse fram gode gjerninger fra menneskene, men et redskap Gud bruker for å skjenke oss gode liv. Christoffersen bruker begrepet «skapelsesnåde» om det gode vi mottar i livet av Gud, og hevder skapelsesnåden vi mottar her og nå, kan fungere som forståelseshorisont for den frelsende nåden. Liksom man i formgivingstanken anser det gode, ordnede og vakre her og nå som tegn på Gud og hans egenskaper, hevder Christoffersen altså at det gode vi mottar gjennom natur og medmennesker, formidler at Gud er god og nådig.

Christoffersen framhever også at loven ikke skal forstås som en særegen kristen norm som bare er tilgjengelig for kristne, og som skal følges av lydighet. Riktig nok hevder han at Luther er opptatt av at tro må omsettes i handling, og at loven følgelig beskriver hvordan troen kan virkeliggjøres. Men i følge Christoffersen er loven en norm som gir seg av livet, selv slik at det å være troende følgelig kan forstås som å «ikke unndra seg livets krav».

Når generalforsamlingen til LVF oppfordrer sitt kristne publikum til å arbeide for et godt og rettferdig samfunn, og på den måten være verktøy for Gud, argumenterer de i tråd med Christoffersen i den forstand at de legger vekt på at tro innebærer å «ikke unndra seg livets krav». LVFs utlegning av loven tjener følgelig til å knytte forbindelse mellom publikum og natur og samfunn. Men når generalforsamlingen i 2003 antyder at denne loven ikke kan komme til uttrykk blant andre enn kristne, svekkes den forbindelsen som loven knytter mellom Gud og samfunnet i sin helhet. Generalforsamlingen fokuserer heller ikke på loven som noe som kommer til uttrykk i naturen selv. Naturen framstilles primært som en

livsnødvendig ressurs som kan bidra til å skape et godt samfunn om ressursene fordeles rettferdig. Som jeg har vært inne på, bidrar også formen på tekstene fra LVF til at fokuset primært rettes mot det de troende er forpliktet til, altså på de krav loven stiller til mennesket, mens «skapelsesnåden» får lite fokus. At det gode kommer til uttrykk i det *rommet* mennesket fødes inn i og sanser rundt seg her og nå, blir altså ikke tydelig formidlet.

På tross av at både tekstene fra LVF og tekstene fra Vatikanet formidler at naturen er verd å ta vare på og har noe godt i seg, opplever jeg at «skapelsesnåden» blir tydeligere formidlet i tekstene fra Vatikanet. Spesielt tydelig mener jeg dette aspektet ved skapelsesforestillingen kommer fram i pave Frans' encyklika. Grunnen til at «skapelsesnåden» kommer tydeligere til uttrykk her, skyldes trolig at budskapet både formidles gjennom tekstens form og gjennom tekstens innhold. Ikke bare påpekes det her at naturen er vakker, men nettopp den poetiske formen som tekstene er utformet i, er egnet til å demonstrere dette for publikum. Den aktive bruken av synekdoke, og framhevingen av farger i beskrivelsene av naturen bidrar altså til å framkalle for publikum en erfaring av at naturen er vakker, og på den måten overbevise publikum om at naturen er verdifull. Selv om også pave Frans er opptatt av å framheve lidelsen og synden i verden og oppfordre publikum til opprør mot grusomheten i samfunnet, kommer altså skapelsesnåden tydelig til uttrykk ved hjelp av den poetiske formen, som nettopp demonstrerer budskapet om at virkeligheten rommer mer enn det som kan beskrives og anerkjennes gjennom «matematikkens språk».

Den handlingsdrevne formen på budskapet til LVF understøtter imidlertid budskapet om at virkeligheten må omskapes, at det må gjøres opprør mot grusomheten. Denne formen bidrar til at teksten mister fokus på det gode og vakre her og nå, som kan vekke kjærlighet til naturen. I tekstene fra LVF formidles det riktig nok også at naturen er en gave mennesket må ta vare på, men her legges det først og fremst vekt på at mennesket er avhengig av naturen og at alle har rett til å få en del av naturens livsnødvendige gaver. Det er altså primært naturens nytteverdi som vektlegges i argumentasjonen. En forsvarlig forvaltning og rettferdig fordeling av naturressursene framstilles dermed som et nødvendig ledd i det å ta hensyn til vår neste. Det å ta utgangspunkt i nestekjærlighetsbudet kan være en naturlig strategi å velge da nestekjærlighet både er noe som er helt sentralt i kristen tradisjon, og samtidig noe som kan oppfattes som en norm alle kan enes om uavhengig av tro. Men en slik argumentasjon forutsetter ikke at naturen i seg selv tillegges en verdi. Det å ta vare på naturen vil kunne utlegges som et aspekt ved det å utvise en uselvvisk kjærlighet, og altså ikke noe som trenger å begrunnes ut i fra den verdien naturen i seg selv innehar, jamfør hvordan agapekjærligheten

framstilles av Nygren<sup>431</sup>. Og kan hende er det en sammenheng mellom den manglende vektleggingen av naturens skjønnhet og egenverdi i tekstene fra LVF og den lutherske tradisjonens idealisering av agapekjærligheten som ideal for menneskene.

Jeg tror imidlertid at viljen til å «gjøre opprør» trenger å næres av et fokus på det umistelige og mirakuløse både ved menneskelivet og naturen. Jeg følger altså Ole Jensens argumentasjon om at oppdraget om å skape et godt samfunn og tjene nesten, vanskeliggjøres om man underbelyser at det allerede finnes noe godt i skaperverket som mennesket bæres av. Jensen mener at menneskets opprør mot grusomheten i verden nettopp bunner i en fastholdelse av at livet er godt og meningsfullt, og at man derfor ikke kan avfinne seg med at livet også kan stå i skjærende kontrast til dette bildet:

«Netop fordi denne verden, den fysiske og materielle verden, i kristen tænkning er skabt, hentet ud af intet og holdt i væren, netop derfor er den i kristen tænkning så betydningfuld, at dødens og lidelsens modsigelse af dens betydningsfuldhed spændes op til et uoverkommeligt problem»<sup>432</sup>.

Ved å løfte fram det umistelige og mirakuløse ved livet her og nå vil kirken kunne utfordre natursyn som ikke har noe klart svar på om menneskeheten egentlig er verd å ta vare på, om livet egentlig er noe annet og mer enn geneses kamp for å reprodusere seg, og om mennesket egentlig styres av noe annet enn sin egen egoisme. Om kirken primært fokuserer på at miljøkrise aktualiserer budskapet om menneskehetens behov for frelse, utfordres ikke et slikt natursyn. Derimot vil kirkens miljøargumentasjon fort kunne avvises som først og fremst et ønske om å fremme kirkens makt og interesse. Isteden tror jeg kirkens viktigste bidrag i møte med miljøkrise nettopp er å sette ord på den livserfaringen at mennesker og natur rommer noe umistelig, mirakuløst og verdifullt som er verdt å ta vare på, og på den måten møte den apatien som miljøargumentasjon ofte vekker.

---

<sup>431</sup> Se side 241

<sup>432</sup> Jensen 1978: 120f



## Link til materialet:

Johannes Paul II: Peace with God the creator, peace with all of creation. Message for the celebration of the World day of Peace. 1. January 1990: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19891208\\_xxiii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html)

Frans: *Encyclical letter Laudato Si' On care for our common home*. 24 mai 2015: [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

LWF Tenth Assembly, Winnipeg, Canada, 21-31 July 2003, For the Healing of the World, Official Report, LWF, 2004: [http://www.LVF-assembly2003.org/LVF-assembly/htdocs/PDFs/LVF\\_Assembly\\_Message-EN.pdf](http://www.LVF-assembly2003.org/LVF-assembly/htdocs/PDFs/LVF_Assembly_Message-EN.pdf)

LWF Elleveth Assembly, Stuttgart, Germany, 20 – 27. July 2010. Give us today our daily bread. Official Report, LWF, 2010: <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LVF-Eleventh-Assembly-Report-EN.pdf>

## Litteratur:

Andersen, Ø. (1995). *I retorikkens hage*. Oslo: Universitetsforlaget.

Andersen, S., Grønkjær, N. & Nørager, T. (2010). *Religionsfilosofi. Kristendom og tænkning*. Aarhus: Academica

Arendt, R. (1975). *Frelse*. København: Gads Forlag

Augustinus, A. (2012). Om musikken. 6. bok. (oversatt av Lars Fredrik Janby) I A. Bø-Rygg & T. B. Eriksen (Red.), *Klassisk estetisk teori: fra Platon til Diderot*. Oslo: Universitetsforlaget

Barstad, S. & Færaas, A. (2015, 19. juni). Kan Paven være den som endelig bidrar til en løsning på den globale oppvarmingen? *Aftenposten*. Hentet fra <http://www.aftenposten.no/verden/Kan-Paven-vare-den-som-endelig-bidrar-til-en-losning-pa-den-globale-oppvarmingen-35808b.html>

*Bibelen*. Det Norske Bibelselskap, 7. opplag 1993.

Bloomquist, K. (2009). *God, Creation and Climate Change. Spiritual and Ethical Perspectives*. Lutheran World Federation Studies, nr. 2. Minneapolis: Lutheran University Press

Blumenberg, H. (1983). *The Legitimacy of the Modern Age* (Translated by R. M. Wallace). Cambridge: The MIT Press

Bodansky D. (2015). Should we care what the pope says about climate change? *AJIL Unbound* (109) 127–131

Boff, L. (2015, 18. juli). The Magna Carta of integral ecology: Cry of the Earth, Cry of the poor. *The Forum of Religion and Ecology at Yale*. Hentet fra <http://fore.yale.edu/news/item/the-magna-carta-of-integral-ecology-cry-of-the-earth-cry-of-the-poor/>

Bonhoeffer, D. (1976). *Motstand og hengivelse. Brev og opptegnelser fra fengselet*. (Oversatt av S. Hanssen-Bauer). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

- Breivik, G. (1980). Menneskets plass og funksjon i naturen ifølge kristendommen og den økologiske tenkning. En sammenliknende og kritisk analyse. I L.V. Berntsen & P. Borgen (Red.) *Mennesket og naturen i kristendom og naturvitenskap: Bidrag til dialog mellom kristendomsfaget og naturfagene i skolen* (Vol. Nr. 3, Relieff (trykt utg.)). Trondheim: Tapir.
- Brito R. S. (2015) La relación entre la ética ambiental y la carta encíclica Laudato Si'. *Terra Mundus* (2) 227.
- Bruguès, J.– L. (2014). The Urgency of a Human Ecology. I M.M. Morciano (Red.), *The Garden of God. Toward a human ecology*. Washington DC: The Catholic University of America Press
- Byrne, B. (2016). A Pauline Complement to Laudato Si'. *Theological Studies*, 77(2), 308-327
- Bø-Rygg, A. & Berg Eriksen, T. (2012). *Klassisk estetisk teori: fra Platon til Diderot*. Oslo: Universitetsforlaget
- Bøckmann, P. W. (1980). Synet på mennesket og naturen i kristen systematikk. I L.V. Berntsen & P. Borgen (Red.) *Mennesket og naturen i kristendom og naturvitenskap: Bidrag til dialog mellom kristendomsfaget og naturfagene i skolen* (Vol. Nr. 3, Relieff (trykt utg.)). Trondheim: Tapir.
- Castillo, D. (2016). Integral Ecology as a Liberationist Concept. *Theological Studies*, 77(2), 353-376.
- Ceballos, G. (2016). Four Commentaries on the Pope's Message on Climate Change and Income Inequality. IV. Pope Francis' Encyclical Letter Laudato Si', Global Environmental Risks, and the Future of Humanity. *The Quarterly Review of Biology*, 91(3), 285-95.
- Christoffersen, S. A. (1994). *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv*, Oslo: Tano/Aschehough
- Christoffersen, S. A. (1995). Skapelse og nyskapelse, I S. A. Christoffersen (Red.), *Etikk og ekklesiologi* (Vol. Nr 34, KULTs skriftserie). Oslo: Norges forskningsråd.
- Christoffersen, S. A. (2004). Form og fortolkning. Refleksjoner over forholdet mellom etikk, estetikk og hermeneutikk. *Norsk Teologisk Tidsskrift*. (02), 83-99

Christoffersen, S. A. (2004). Etske perspektiver. I S.A. Christoffersen, T. S. Dokka & T. Wyller (Red.), *Tegn og Fortolkning. Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Christoffersen, S. A. (2010). Kjærligheten, rettferdiggjørelsen og den estetiske erfaringen. I E. M. Wiberg Pedersen, B. K. Holm & A.– C. Jacobsen (Red.), *Gudstankens aktualitet bidrag om teologiens oppgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann*. København: Forlaget Anis

Christoffersen, S. A. (2010). Tid, rum og transcendens hos K. E. Løgstrup. I *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie*, (57), 107 – 121.

Christoffersen, S. A. (2011). Skapelsesnåde. Om den sansbare verdens erfaringsform. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, (3-4), 261-277.

Christoffersen, S. A. (2015). *Amor Mundi – Contemptus Mundi? - warum ist es so schwer, die welt zu lieben?* Upublisert artikkel. Universitetet i Oslo

Clifford, P. (2008). Skaperverkets sukk og lengsel – En teologisk tilnærming til klimaendring og utvikling I *Understanding the issue*, (1) Kirkens Nødhjelp

Coates, P. (1998). *Nature. Western attitudes since ancient times*. Cambridge: Polity Press

Deane-Drummond, C. (2016). Laudato Si' and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits. *Theological Studies*, 77 (2), 392-415

Det annet vatikankonsil (1965). *Pastoral constitution on the Church in the modern world Gaudium et Spes promulgatd by his holiness, Pope Paul VI on December 7, 1965*. Hentet fra [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html)

Dingstad, A. (2011, 21. mars). *Kirkelige dokumenter – en guide*. Hentet fra <http://www.katolsk.no/dokumenter/kirkelige-dokumenter-forklart>

Directory on Popular Piety and the Liturgy Principles and Guidelines (2001). *Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments*. Hentet fra [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccdds/documents/rc\\_con\\_ccdds\\_doc\\_2002\\_0513\\_vers-direttorio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_2002_0513_vers-direttorio_en.html)

Dokka, T. S. (2000). *Som i begynnelsen – Innføring i kristen tro og tanke*. Oslo: Gyldendal Akademisk

Dokka, T. S. (2004). Orden og under – Naturen som religiøst tegn. I S. A. Christoffersen, T. S. Dokka & T. Wyller: *Tegn og Fortolkning. Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Dumay J.-M. (2015, september). Paven mot kapitalen. *Le Monde Diplomatique*. Hentet fra <https://www.lmd.no/2015/09/Paven-mot-kapitalen/>

Earthcharter Norge: *Om Earth Charter*. Hentet 29. mars 2017 fra <http://www.earthcharter.no/om-the-earth-charter/>

Edwards, D. (2015). Hope for Our Common Home. I D. Achikian, P. Gates, J. Remond & L. Turvey (Red.), *The Francis effect II*. North Sydney: Catholic Mission, Catholic Religious Australia & Catholic Earthcare Australia

Edwards, D. (2016). “Sublime Communion”: The Theology of the Natural World in *Laudato Si’*. *Theological Studies*, 77(2), 377-391.

Ehrlich P. R., Ehrlich A. H. (2016). Population, resources, and the faith-based economy: the situation in 2016. *BioPhysical Economics and Resource Quality* (1) 1-9

Esbjörn-Hargens, S. (2010) An Overview of Integral Theory: An All-Inclusive Framework for the Twenty-First Century I: S. Esbjörn-Hargens (Red.), *Integral Theory in Action. Applied, theoretical and constructive perspectives on the AQAL model*. New York: State University of New York Press.

Fonn, G. O. (2015, 24. juni). Dårlige dager for klimaskeptikere. *Vårt Land* Hentet fra <http://www.vl.no/nyhet/darlige-dager-for-klimaskeptikere-1.370004>

FN-Sambandet. *Klimakonvensjonen*. Hentet 29. mars 2017 fra <http://www.fn.no/Bibliotek/Avtaler/Miljoe-og-klima/Klimakonvensjonen>

Fredriksen, H. J. (2013). *Kunst & religion fra Byzans til Per Kirkeby*. Århus: Aarhus Universitetsforlag

Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (2001). *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag

Goldenberg S. & Siddiqui A. (2015, 17. juni). Jeb Bush joins Republican backlash against pope on climate change. I *The Guardian*. Hentet fra <https://www.theguardian.com/us-news/2015/jun/17/jeb-bush-joins-republican-backlash-pope-climate-change>

Grønkjær, N. (2002). *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*. Århus: Aarhus Universitetsforlag

Guardini, R. O. (1963). *Den nyere tids undergang. Et forsøk på orientering* (Til norsk ved Lotte Holmboe). Oslo: J.W. Cappelen Forlag

Heald, S. (2016). The Pope's Climate Message in the United States: Moral Arguments and Moral Disengagement. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, Vol. 58 (3), 4-13

Heiene, G. (2012). Katolsk sosiallære – et kritisk blikk. I P. Kværne, & A. H. Utgaard (Red.), *Hellig uro. 50 år etter Det annet vatikankonsil*. Oslo: Emilia forlag

Hellemo, G. (1999). *Guds billedbok. Virkelighetsforståelse i religiøse tekster og bilder*. Oslo: Pax Forlag

Himes, K., Cahill, L. S., Curran, C. E., Hollenbach, D. & Shannon, T. (Red.), (2005). *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington DC: Georgetown University Press

Hoff-Clausen, E., Isager, C. & Villadsen, L. S. (2005). Retorisk agency. Hvad skaber retorikken? *Rhetorica Scandinavica*, (33), 56-64

Holck, M. (2005, 26. oktober). Da jordskælvet ødelagde Lissabon. *Kristeligt Dagblad*. Hentet fra <http://www.kristeligt-dagblad.dk/historie/da-jordsk%C3%A6lvet-%C3%B8delagde-lissabon><http://www.kristeligt-dagblad.dk/historie/da-jordsk%C3%A6lvet-%C3%B8delagde-lissabon>

Hornsby-Smith, M. P. (2006) *An introduction to Catholic social thought*. Cambridge: University Press

Isager, C. (2014). Retorisk handlekraft. I M. Lund & H. Roer (Red.), *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik*, 3. udgave. København: Hans Reitzels forlag

Isager, C. & Just, S. N. (2005). Rhetoricians Identified: A Call to Interdisciplinary Action and How It Resonated in the Field of Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 38, (3), 248-258

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. (1978). *I vækstens vold. Økologi og religion*. København: Fremad fokusbøger

Jensen, O. (2011). *På kant med klodens klima: Om behovet for et ændret natursyn*.

Frederiksberg: Anis.

Jensen, O., Widmann, P. & Løgstrup, K. E. (1972). *De store ords teologi*. København: Gyldendal

Johannes Paul II (1979, 4. mars). *Redemptor Hominis*. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)

Johannes Paul II (1981, desember). Peace: a gift of God entrusted to us. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the day of Peace 1 January 1982. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19811208\\_xv-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19811208_xv-world-day-for-peace.html)

Johannes Paulus II (1983, desember). From a new heart, peace is born. Message for the celebration of the World day of Peace 1 January 1984. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19831208\\_xvii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19831208_xvii-world-day-for-peace.html).

Johannes Paulus II (1985, desember). Peace is a value with no frontiers, north-south, east-west: Only one peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace 1 January 1986. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19851208\\_xix-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19851208_xix-world-day-for-peace.html)

Johannes Paulus II (1986, desember). Development and solidarity: Two keys to peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace, January 1st 1987. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19861208\\_xx-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19861208_xx-world-day-for-peace.html).

Johannes Paulus II (1987, desember). Religious Freedom: Condition for Peace. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the world day of peace, January 1st, 1988. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19871208\\_xxi-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace.html)

Johannes Paulus II (1989, desember). Peace with God the creator, peace with all of creation. Message of his holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of Peace 1 January 1990. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19891208\\_xxiii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html)

Johannes Paulus II (1991, 1. mai). *Centesimus Annus*. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)

Joint Working Group (1990) *The Church: Local and Universal. A Study Document* Commissioned and Received by the Joint Working Group 1990 I Gros, J., Meyer, H. & Rusch, W. (Red.) (2015). *Growth in agreement II: reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level, 1982-1998*. WCC Publication, Geneva. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company

Joint Working Group (1998, 1. desember) Seventh report of the Joint Working Group. Hentet fra <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/jwg-rcc-wcc/seventh-report-of-the-joint-working-group>

Jørgensen, D. (2006). *Skønhed. En engel gik forbi*. Århus: Aarhus universitetsforlag

Keenan, M. (2002). *From Stockholm to Johannesburg. An Historical Overview of the Concern of the Holy See for the Environment 1972-2002*. Pontifical Council for Justice and Peace. Vatican City: Vatican Press.

Kirken.no: De oldkirkelige bekjennelser. Hentet 29. mars 2017 fra [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/kristen-tro/oldkirkelige\\_bekjennelser2.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/kristen-tro/oldkirkelige_bekjennelser2.pdf)

Kjeldsen, J. E. (2014). *Retorikk i vår tid. En innføring i moderne retorisk teori*. Oslo: Spartacus forlag

Klujeff, L. (2008). Retoriske figurer og stil som argumentation. *Rhetorica Scandinavica* (45) 28-48



Krieg, R. A. (2001). *Romano Guardini. A Precursor of Vatican II*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press

Kurtén, T. (1987). *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*. Åbo: Åbo Akademi

Kverndokk, K. (2011). Tegn i tiden. Naturkatastrofer som kulturhistorie. I S. Øyen, I. B. Müftüoglu & I. Birkeland (Red.), *Humanioras framtid. Kampen om forståelsen av menneske og samfunn*. Oslo: Cappelen Damm

Leff, M. (2003). Tradition and Agency in Humanistic Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 36(2), 135-147

Leff, M. (2003). Fortolkende retorisk kritik. Et casestudie af Martin Luther Kings "Letter from Birmingham Jail". *Rhetorica Scandinavica* (26), 6-19

Leo XIII (1891, 15. mai). *Rerum Novarum. Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor*. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_1-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

Lindvig, I. K. (2001). Verdensvid kirke og lokalmenighet – en menighetspedagogisk undersøkelse. I H.-J. Schorre & T. S. Tomren (Red.), *Grønn postill. Økoteologi og kirkehverdag*. Oslo: Verbum forlag

Lund, M. & Roer, H. (2014). (Red.), *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik*. København: Hans Reitzels Forlag

Lund, M. (2014). Retorisk stil. I M. Lund & H. Roer [Red.], *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik*. København: Hans Reitzels Forlag

Lutheran World Information (2007). LWF Council Meeting and 60<sup>th</sup> Anniversary Celebrations (4) Hentet fra <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWI-200704-EN-low.pdf>

LWF Tenth Assembly (2004). *For the Healing of the World*. Official Report, Winnipeg, Canada, 21-31 July 2003. Hentet fra <https://www.lutheranworld.org/content/resource-healing-world-lwf-tenth-assembly-report>

LWF Eleventh Assembly (2010). *Give us today our daily bread*. Official Report. Stuttgart, Germany, 20. – 27. juli 2010. Hentet fra

<https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/LWF-Eleventh-Assembly-Report-EN.pdf>

LWF Eleventh Assembly (2010): Assembly handbook. Participating in the LWF Eleventh Assembly. Stuttgart, Germany, 20. -27. July 2010. Hentet fra

<http://assembly2010.lutheranworld.org/uploads/media/Handbook-EN.pdf>

LWF Eleventh Assembly (2010). Assembly 2010 Fact Sheet. Hentet fra

<http://assembly2010.lutheranworld.org/explore/assembly-2010-fact-sheet/index.html>

LWF Eleventh Assembly (2010): What Are the Village Groups? Hentet fra

<http://assembly2010.lutheranworld.org/explore/assembly-2010-fact-sheet/village-groups/index.html>

Lynch, P. (2017). On Care for Our Common Discourse: Pope Francis's Nonmodern Epideictic. *Rhetoric Society Quarterly*, 47(5), 463-482.

Løgstrup, K. E. (1991). *Den etiske fordring*. 2. Udgave. København: Gyldendal

Løgstrup, K.E. (1972). Hjælp og hersk. I O. Jensen, P. Widmann & K.E. Løgstrup (Red.), *De store ords teologi*. København: Gyldendal

Løgstrup, K. E. (2013). *Ophav og omgivelse. Metafysikk III. Betragtninger over historie og natur*. Aarhus: Klim

Löwith, K. (1949). *Meening in History*. Chicago: The University of Chicago Press

Mahoney, D. J. (2015, 10. oktober). Pope Francis has borne admirable Christian witness, but also raised many questions. *National Review Online* Hentet fra

<http://www.nationalreview.com/article/425349/laudato-si-and-catholic-social-tradition-daniel-j-mahoney>

Marx, R. (2016). "Everything is connected": On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in Laudato Si. *Theological Studies*, Vol. 77 (2) 295–307

Mathismoen, O. (2015, 30. september). Oooops – Paven er visst kjemiker. *Aftenposten.no*,

Hentet fra [http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Ooops\\_-Paven-er-visst-kjemiker-8184997.html](http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Ooops_-Paven-er-visst-kjemiker-8184997.html)

- McKibben, B. (2015, 13. august). The Pope and the Planet. I *The New York Review of Books*  
Hentet fra <http://www.nybooks.com/articles/2015/08/13/pope-and-planet/>
- McGrath, A. (2011). *Christian Theology. An introduction*. Fifth Edition. King's College,  
London. London: Wiley-Blackwell
- Mellomkirkelig råds menneskerettighetsutvalg (2013). *Sett undertrykte fri! Den norske kirkes  
engasjement for menneskerettighetene*. Red. G. Almås, G. Heiene og K. Hofseth Hovland.  
Hentet fra [https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-  
kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/sett-undertrykte-fri/sett-undertrykte-fri-2013.pdf](https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/sett-undertrykte-fri/sett-undertrykte-fri-2013.pdf)
- Mikaelsson, L. (1992). Bibelordet i den selvbiografiske identitetskonstruksjon. *Chaos. Dansk-  
norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, (18) 67-81
- Mortensen, V. (1980). Biologi – videnskapen om det levende. I H. C. Wind (Red.),  
*Religionen i krise II. Etske og religionsfilosofiske problemer*. København: Berlingske Forlag
- Mortensen, V. (1989). *Teologi og naturvidenskap. Hinsides restriktion og ekspansion*.  
København: Munksgaards Forlag
- Mortensen, V., Schjørring, J. H., Kumari, P. & Hjelm, N. A. (1997). *From Federation to  
Communion: The History of the Lutheran World Federation*. Minneapolis: Fortress Press
- Myklebust, O. G. (1968). Omkring kirkemøtet i Uppsala. *Norsk tidsskrift for  
misjonsvitenskap*, 224-239. Hentet fra  
<http://www.egede.no/sites/default/files/dokumenter/pdf/NTM%201968-4%20Myklebust.pdf>
- Nielsen, E. A. (2013). *H. A. Brorson. Pietisme, meditation, erotik. Billedsprog III*. Gylling:  
Gyldendal
- Neiman, S. (2004). *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton:  
Princeton University Press
- Nordstokke, K. (1991). Den kirkelige selvforståelse i Det lutherske verdensforbund. Fra «free  
association» til «communion of churches». *Norsk tidsskrift for misjon*, (2) 97-112
- Næss, A. (1999). *Økologi, samfunn og livsstil – utkast til en økosofi*. Oslo: Bokklubben  
Dagens bøker

Odden, P. E. (2002, 31.mai). *Høytiden for Guds hellige mor Maria*. Hentet fra <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/jan01>

Ormerod, N. & Vanin, C. (2016). Ecological Conversion: What Does it Mean? *Theological Studies* 2016, Vol. 77 (2), 328–352

Osmundsen, T. (2016, 16. februar). Årets viktigste publikasjon på norsk. Hentet fra *Energi og klima*: <http://energiogklima.no/blogg/terje-osmundsen/arets-viktigste-publikasjon-na-pa-norsk/>

Paul VI (1967, 26. mars) *Populorum Progressio*. Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

Paul VI (1967, desember) Message for the Observance of a Day of Peace 1. January 1968. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19671208\\_i-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19671208_i-world-day-for-peace.html)

Paul VI (1968, desember) The Promotion of Human Rights, the Way to Peace. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1969. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19681208\\_ii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19681208_ii-world-day-for-peace.html)

Paul VI (1970, desember) Every Man is my Brother. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the day of Peace. 1 January 1971. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19701114\\_iv-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19701114_iv-world-day-for-peace.html)

Paul VI (1971, 14. mai). Apostolic Letter Octogesima Adveniens Apostolic Letter of Pope Paul VI. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html)

Paul VI (1974, desember). Reconciliation - the way to peace. Message of his holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1975. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19741208\\_viii-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19741208_viii-world-day-for-peace.html)

Paul VI (1975, desember). The Real Weapons Of Peace. Message of His Holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1976. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19751018\\_ix-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19751018_ix-world-day-for-peace.html)

Paul VI (1976, desember). If you want peace, defend life. Message of his holiness Pope Paul VI for the celebration of the day of peace 1. January 1977. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19761208\\_x-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19761208_x-world-day-for-peace.html).

Paul VI (1977, desember). No to Violence, yes to Peace. Message of His Holiness Pope Paul VI for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1978. Hentet fra [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf\\_p-vi\\_mes\\_19771208\\_xi-world-day-for-peace.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19771208_xi-world-day-for-peace.html)

Peppard, C. Z. (2016). Hydrology, Theology, and Laudato Si'. *Theological Studies*, Vol. 77 (2), 416–435

Persson, P. E. (1971). *Att tolka Gud i dag. Debattlinjer i aktuell teologi*. Lund: Gleerups förlag

Pontifical Council for Justice and Peace (2004). *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. Hentet fra [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html)

Pope, S. J. (2005). Natural Law in Catholic Social Teachings. I K. Himes, L.S. Cahill, C. E. Curran, D. Hollenbach & T. Shannon (Red.), *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington D.C.: University Press

Prelli, L. J. & Winters, T. S (2009). Rhetorical Features of Green Evangelicalism. I *Environmental Communication*, Vol. 3 (2) 224-243

Preman Niles, D. (2003, november) Justice, Peace and the Integrity of Creation. Hentet fra <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/dictionary-article11.html>

Rasolondraibe, P. (2004). (Red.), *Misjon i kontekst: Forvandling, Forsoning, Myndiggjøring. Et bidrag fra det lutherske verdensforbund til forståelsen av misjon og misjonspraksis.*

(Oversatt av Knut Grønvik) Geneve: Det lutherske verdensforbund

Raven, P. H. (2016). Four Commentaries on the Pope's Message on Climate Change and Income Inequality I. Our world and Pope Francis encyclical, Laudato Si. *The Quarterly Review of Biology*, 91(3), 247-260

Reno, R.R. (2015, 18. juni). The return of catholic anti-modernism. *First Things* Hentet fra <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/06/the-return-of-catholic-anti-modernism>

Reno, R.R. (2015, 1. juli). The Weakness of Laudato Si. *First Things* Hentet fra <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/07/the-weakness-of-laudato-si>

Ricoeur, P. (1974). Philosophy and Religious Language. *The Journal of Religion*, Vol. 54 (1) 71-85

Rønnow, T. (2011). *Saving nature. Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion.* Berlin: Lit verlag

Santmire, P. H. (2000). *Nature Reborn. The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology.* Minneapolis: Fortress Press

Sløk, J. (1980). Thomas I H. C. Wind (Red.), *Religionen i krise I. Etske og religionsfilosofiske problemer.* København: Berlingske Forlag

Snævárr, S. (2003). *Fra logos til mytos – Metaforer, mening og erkjennelse.* Kristiansand: Sokrates

Syse, H. (2007). *Natural Law, Religion, & Rights. An Exploration of the Relationship between Natural Law and Natural Rights, with Special Emphasis on the Teachings of Thomas Hobbes and John Locke.* South Bend, Indiana: St. Augustine's Press

Swidler, L. (2016). A Call to All the Earth. *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 51 (4)437-442. The University of Pennsylvania Press

Tessem, L.B. (2013, 3. november). 68'ernes inntogsmarsj i Kirken. *Aftenposten* Hentet fra <http://www.aftenposten.no/norge/68-ernes-inntogsmarsj-i-Kirken-105023b.html>

The Lutheran World Federation. About LWF. Hentet 7. april 2017 fra

<https://www.lutheranworld.org/content/about-LVF>

Tomren, T.S. & Mæland, B. (2007). *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag

Tranøy, K. E. (2018, 20. februar). Naturrett. I *Store norske leksikon*. Hentet fra

<https://snl.no/naturrett>

Tucker, M. E. (2017). Foreword I S. Mickey, S. Kelly, A. Robbert (Red.): *The variety of integral ecologies. Nature, culture, and Knowledge in the Planetary Era*. New York: State University of New York Press

Tucker, M. E. & Grim, J. (2016). Four Commentaries on the Pope's Message on Climate Change and Income Inequality II. Integrating Ecology and Justice: The Papal Encyclical. *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 91(3), 261-270

Turkson, P. (2015, 18. juni) Laudato Si' inspired by St. Francis of Assisi. *Vatican Radio*

[http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal\\_turkson\\_laudato\\_si'\\_inspired\\_by\\_st\\_franncis\\_/1152338](http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal_turkson_laudato_si'_inspired_by_st_franncis_/1152338)

Vetlesen, A. J. (2017). Krisenes tidsalder, og veien ut. *Kirke & Kultur* (3) 223-233

Villadsen, L. S. (2002). Dyre ord, men hvad dækker de? Teori, metode og model i retorisk kritik. *Rhetorica Scandinavica*, (23) 6 - 20

*Visdommens bok, kapittel 13*. Hentet 1. mars 2017 fra

<https://www.nettkirken.no/les/bibelen/?t=WIS#chapter13>

Westly, I. (2011). Prest og biskop i ny kirkeordning. *Nytt Norsk Kirkeblad* (8) 16-21

White, L. (1967). The Historical Root of Our Ecologic Crisis. *Science Vol. 155*, (3767) 1203-1207

Yardley, J. & Goodstein, L. (2016, 8. april). Francis' Message Calls on Church to Be Inclusive. *The New York Times*. Hentet fra

[http://www.nytimes.com/2016/04/09/world/europe/pope-francis-amoris-laetitia.html?\\_r=1By](http://www.nytimes.com/2016/04/09/world/europe/pope-francis-amoris-laetitia.html?_r=1By)