

Økologisk teologi

Av Roald E. Kristiansen

Denne artikkelen samt en rekke andre artikler finnes tilgjengelig på forfatterens egne hjemmesider: <http://members.xoom.com/Roald53/index.htm>

Artikkelen er også publisert på temasidene til Kristent nettverk for oppbrudd: http://www.kirken.no/torget/okologisk_teo.html

Innhold:

1. Økologi og religionenes naturforståelse

2. Lengselen etter evigheten: frelsens transcendens

- a. Pilegrimsmyten som verdensflukt
- b. Religion som en personlig sak
- c. Indre og ytre i religiøs selvforståelse

3. Lengselen etter skapelsens forløsning: frelsens immanens

- a. Forgjengelighet som religiøst problem
- b. Frelse som frigjøring av hele mennesket
- c. Frigjøring som realisering av livskvalitet

4. Økoteologi som fundament for økologisk engasjement

- a. Menneske og natur: felles opprinnelse og felles skjebne
- b. Religiøse verdier som dypeste normgrunnlag
- c. Paktsteologi: en forpliktende religiøs etikk

5. Økoteologiske symboler

- a. Herskermodellen
- b. Forvaltningsmodellen
- c. Vennskaps- og familiemodellen

6. Økologi, vennskap og håp

- a. Skjebnefellesskap av ontologisk karakter
- b. Helliggjørelse og økologisk livsstil

Innledning.

Fra 1996 til 1998 arrangerte Senter for studiet av verdensreligioner ved Harvard University en serie på 10 konferanser over emnet «religion og økologi» i samarbeid med Bucknell University. I løpet av denne perioden ble over 600 religionsforskere, religiøse ledere og miljøaktivister involvert i programmet. Hensikten var å finne frem til intellektuelle og symbolske ressurser i de ulike religiøse tradisjoner angående synet på natur, rituell praksis og etikk. Emnet natur og økologi har i de siste tretti årene blitt stadig viktigere innenfor kristen teologi, men det er først i de senere år at også de øvrige religiøse tradisjoner har begynt å engasjere seg i en tilsvarende refleksjon fra

sine respektive ståsteder. Fra et akademisk perspektiv hevdet de som organiserte konferansene at også religionsvitenskapen har en viktig rolle å spille i arbeidet med naturforståelse og miljøetikk. Mary Evelyn Tucker og John Grim som selv sto bak konferanseserien, hevdet:

Clearly religions need to be involved with the development of a more comprehensive worldview and ethics to assist in reversing this trend. Whether from an anthropocentric or a biocentric perspective, more adequate environmental values need to be formulated and linked to areas of public policy. Scholars of religion can be key players in this articulation process. Moreover, there are calls from other concerned parties to participate in a broader alliance to halt the loss of species, top soil, and natural resources. It is our hope to expand this alliance of scholars and activists by creating common ground for dialogue and creative partnership in envisioning and implementing long range solutions to some of our most pressing environmental problems. This is critical because the attitudes and values that shape people's concepts of nature come primarily from religious worldviews and ethical practices. The moral imperative and value systems of religions are indispensable in mobilizing the sensibilities of people toward preserving the environment for future generations.¹

Det hevdes altså at holdninger og verdier som former folks oppfatning av naturen i vesentlig grad kommer fra de religiøse tradisjoner og deres syn på etisk handling. Thomas Berry er av den oppfatning at vi har blitt «autistiske» i vår omgang med naturens verden og at vi har mistet evnen til å verdsette naturen fordi vi er låst fast i vår egosentriske perspektiver og kortsiktige behov. Han mener at vi er i behov av en ny kosmologi, et nytt sett av kulturelle «koder» og en motiverende «energi» for å slippe løs fra vår fastlåsthet.² En slik løsrivelse tar utgangspunkt i at religionenes verdisystemer og moralske idealer er en særdeles viktig kilde for å mobilisere folks oppfatninger av hva som må gjøres for å bevare og styrke miljøet for fremtidige generasjoner. Den økologiske krisen er med andre ord ikke bare en politisk, sosial og økonomisk krise, men en religiøs og moralsk krise. Dette er den avgjørende grunn til at religionene må trekkes inn i arbeidet med økologiske utfordringer og problemer menneskeheten i dag står overfor.

Man står overfor en formidabel oppgave når en skal utforske religionenes holdning til natur og etikk. Ikke minst er det viktig å forsøke og finne ut hvorfor religionene har ventet så lenge med å engasjere seg i miljøspørsmålene. Har slike anliggende som «personlig frelse» bidratt til å overskygge de kollektive og dennesidige anliggender? Har relasjonen mellom det guddommelige og det menneskelige vært ansett som så grunnleggende at andre relasjoner har blitt ansette som lite viktige? Har en antroposentrisk etikk gjort at ansvaret for naturens verden er blitt skjøvet til side som irrelevant? Spørsmålene er mange og kan ikke besvares på noen enkel måte. I det følgende skal vi nøye oss med kort gi en beskrivelse av de viktigste oppfatninger og ideer som de større religiøse tradisjonene har i sitt syn på natur og miljø, for deretter å fokusere særskilt på den kristne tradisjon og gi en tolkning av enkelte av de problemer og utfordringer som kristendommen er stilt overfor i og med den økologiske krisen. I dette tilfellet skal vi forsøke å gå inn i den kristne tradisjon selv og søke et «innenfraperspektiv» (teologi) for om mulig å komme til rette med noen av de aspekter som berører kristendommen og dens syn på naturen.

¹ <http://www.crl.org/commonground.html>

² Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988).

1. Økologi og religionenes naturforståelse

De vestlige teistiske tradisjonene som jødedom, kristendom og islam, representerer i stor grad et samstemmig syn på naturen og på menneskets forhold til den naturlige verden. Dette forholdet er i vesentlig grad regulert gjennom en antroposentrisk moral fordi naturen er ansett som sekundær i forhold til Gud. I alle de tre religiøse tradisjonene er Guds transcendent blitt sterkt vektlagt. Gud står over naturen og naturen er gitt til mennesket for å bli tatt vare på.

I islam legges det særskilt vekt på det syn at mennesket er Guds «stattholder» eller forvalter. Mennesket skal styre verden på vegne av Allah på en slik måte at mennesket skal svare for sine gjerninger i den endelige dom. Forvalterskapstanken er fremtredende også i jødedom og kristendom, og kan sies å utgjøre et felles grunnlag for en økologisk teologi i disse tre tradisjonene. Der er imidlertid også nyanser i de tre tradisjonenes teologi med tanke på en videreutvikling av naturforståelsen og forvalterskapstanken. I de hebraiske skriftene står paktsteologien sterkt som uttrykk for den offentlige forpliktelsen jøder har i sin forvaltning av naturen og ressursene. Her kan man trekke vekslers på de lovreguleringer som skrift og tradisjon har gjort gjeldende ikke bare med relevans til det menneskelige samfunn, men også til den skapte verden. Det nye testamentet vektlegger på sin side en inkarnasjonsteologi som muliggjør et sakramentalt syn på den skapte verden, og som dermed understreker den hellige dimensjon i synet på den materielle virkelighet. Koranen minner stadig menneskene om deres ansvar som er forbundet med oppgaven som stattholder (khalifa Allah), noe som poengterer at menneskene ikke bare har særskilte privilegier, men også forpliktelser overfor den skapte verden.

I hinduismen legges det særskilt vekt på å utføre en plikter i verden samtidig som en streber etter den endelige frigjøringen fra denne verden og dens lidelser. Gjennom åndelig disiplin og meditasjon vender en seg bort fra verden (prakrti) til den absolutte virkelighet (purusha). Likevel er det flere tradisjoner innenfor hinduismen som nettopp i denne omskiftelige verden ser åpenbaringen av det absolutte. Dette kan gjelde visse elver, fjell eller skoger som betraktes som hellige. Også i begrepet lila, gudenes kreative handlinger, ser hinduer en kreativ manifestasjon av det hellige i det dennesidige. Den samme spenningen mellom åndelig tilbaketrekning og verdensbekreftelse ser en i buddhismen. Spesielt i Mahâyâna buddhismen legges det vekt på alle tings samhörighet, ikke minst i Hua yen buddhismen som ligner verden med et Indras nett der alt hører sammen i en tilstand av gjensidig avhengighet. Japansk buddhisme har en lang og rik tradisjon for å illustrere alle tings buddhanatur (tathagatagarbha) gjennom parkanlegg og symbolsk handling. I de senere år har mange buddhister både i Theravâda og Mahâyâna tradisjonene søkt å uttrykke sin religiøse identitet i tilknytning til en sosialt engasjert livsform som har søkt å ta vare på miljøet i både Asia og andre steder.

De østasiatiske tradisjonene som konfusianisme, taoisme og shinto, har ofte blitt betraktet som de mest livsbekreftende religiøse tradisjoner blant verdens religioner. Deres vekt på kontinuitet mellom det guddommelige, det menneskelige og det naturlige har blitt beskrevet som et antropokosmisk virkelighetssyn. Der er ingen vekt på den radikale transcendent slik en finner denne tanken i de vestlige religiøse tradisjonene. I stedet finner vi en kosmologi som vektlegger tanken om en kontinuerlig skapelse i naturens i kraft av naturens egne sykliske endringer. Denne

kosmologi er forankret i en filosofi om ch'i («materiell kraft») som danner grunnlaget for en helhetsforståelse av materie og ånd. Det å leve i harmoni med naturen og med andre mennesker ved å forstå Tao's bevegelse, er målet for den personlige dannelse i såvel konfusianisme som taoisme. Det bør imidlertid legges til at selv denne livsbekreftende kosmologi ikke har forhindret miljømessige ødeleggelser (f.eks. rasing av skog) i deler av Øst-Asia, verken i tidligere tider eller i våre dager. Heller ikke urfolkens religiøse tradisjoner - til tross for deres «økologiske» kosmologiske oppfatninger, har kunnet forhindre ødeleggelser av miljøet en selv har vært avhengig av. Ofte har en brent bort vegetasjonen for derved å dyrke jorden noen år inntil den har blitt utarmet, for deretter å flytte til et annet område og gjentatt det samme der. Ikke desto mindre har ofte urfolk en velutviklet forståelse av miljøet og en respekt for å ivareta miljøet som er forankret i deres kosmologi. En slik forståelse kommer til uttrykk i f.eks. jakt og fangst i form av velutviklede gjensidige forpliktelser overfor den lokale bioregion. De religiøse oppfatninger som ligger til grunn for urfolks livsoppfatninger inkluderer respekt for kildene for mat, klær og oppholdssteder fordi disse ting er forbundet med åndelige krefter som uttrykker seg i relasjon til den skapte verden.

De religiøse tradisjoner som her er nevnt, representerer både problemer og muligheter med tanke på utarbeidelsen av en mer relevant kosmologi, moral og motivasjonsfaktor for et miljømessig engasjement. Problemene ligger som oftest i at religionenes etiske tenkning er menneskesentrert og at en i liten grad har øye for ansvaret for den naturlige verden. Spesielt gjelder det de tre store vestlige tradisjonene som mer enn de øvrige religiøse tradisjoner har vektlagt det guddommeliges transcendens enn de øvrige religiøse tradisjonene. Vi skal derfor i det følgende se nærmere på kristendommen som den mest kjente og mest nærliggende representant for disse tre tradisjoner. Synsvinkelen som her skal anlegges, baserer seg nettopp på den nevnte grunnmotsetningen: transcendens versus immanens.

2. Lengselen etter evigheten: frelsens transcendens.

a. Pilegrimsmyten som verdensflukt.

Da John Bunyan (1628-1688) skrev sin fortelling om En pilegrims vandring, var motivet hans å skildre hvordan verdslige fristelser stenger veien for mennesket som lengter etter å oppnå det evige liv. For Bunyan består sann kristendom i at sjelen frigjøres fra alt det jordiske slik at den kan nå fram til målet, himmelen og evigheten. Det jordiske er uttrykk for ondskapens realitet og verden er det sted hvor sjelefienden hersker. Så lenge mennesket er i verden, er det utsatt for alle slags farer som vil lokke mennesket bort fra den rette vei. Bare ett våpen kan bryte fiendens makt, Guds ord, for med det kan en slå angrepene tilbake og overvinne fristelsene slik at målet kan nås: å unnsnippe fra verden slik at kan finne den endelige frigjøringen i himmelens land.

For Bunyan og for det meste av den pietistisk-puritanske tradisjonen etter ham, består frelse i å unnsnippe fra verden og dens eksistensvilkår. Den kristnes livsvei er en flukt fra verden, bort fra alle fristelser og ondskap som vil tilintetgjøre menneskets lengsel etter det evige. Frelse er å bli frigjort fra synden og alt dets vesen, samt å innse at målet - ens rettferdighet - ikke ligger på det jordiske plan, men i himmelen. Den

kristne skal derfor ikke blande seg for mye opp i jordiske forhold, men søke sin åndelige tilhørighet i det evige, i det himmelske.

Den pietistisk-puritanske tradisjonen har satt dype spor i de nordiske lands kristendom. I den nordnorske læstadianske tradisjon finner en sterke innslag av pilegrimsmyten i lokalt produserte salmer og åndelige viser, f.eks. i følgende vers fra salmeboken «Aandelig Sangbok» som brukes i den såkalte småførstefødte-retningen i Vest-Finnmark, skrevet av Ole Martin Brenngam:

1. Verden er et ørkenland
For den trette vandringsmann
Ingen hvile finnes kan
Før han når til himlens land

4. Trist det er å leve her
Sjelen sukker med begjær
Lenges til sin frihets stand
I det skjønne Kana'ans land.

6. Ja, jeg synes som jeg ser
Verden mørknes mer og mer
Derfor det ei under er
At Guds folk ei trives her.

Men ikke bare i læstadianismen finner en sterke innslag av pilegrimsmyten. Også i de mange lavkirkelige organisasjoner og i frikirkelige kretser er denne tradisjonen fortsatt levende og gir et uttrykk for hvordan kristne skal tenke, leve og handle. Hvordan samfunnet ordnes og hvordan en omgås den naturlige verden er ikke et anliggende som angår den troendes selvforståelse, men er noe som kan overlates til andre, til de som er opptatt av verden og henger fast ved den.

Bak denne innstillingen ligger forestillingen om at den skapte verden er et ondt sted og at det er mulig å skille mellom det sjelelig-åndelige som det «egentlig virkelige» og det materielle som noe illusorisk og uønsket. Slike forestillinger er ikke av jødisk-kristen opprinnelse, men trengte seg inn i kristen tenkning gjennom den greske kulturens innflytelse på oldkirkelig kristendom. Dersom så er tilfelle er det fullt mulig å hevde at en kristen teologi ikke trenger å benytte seg av disse forestillingene, og at det ikke bare er mulig, men endog nødvendig å bryte med dem fordi de bryter totalt med den kristne skapertro som hevder at den skapte verden har sin kilde i Gud og at den derfor er god. Pilegrimsmyten ivaretar ikke de sentrale anliggender i en kristen skapertro og skiller skapelse fra frelse på en måte som isolerer mennesket fra den verden Gud har skapt og som mennesket selv tilhører i kraft av selv å være en skapning.

b. Religion som en personlig sak.

Det er ikke bare i kristendommen at en har slitt med en tradisjon som har isolert mennesket fra den verden det lever i og er en del av. Også i buddhismen søker mennesket frelse i dets relasjon til seg selv eller sin «buddhanatur». Religionens vesen oppfattes ofte som menneskets forhold til seg selv, til sitt innerste vesen, enten det

benevnes som «sjel», «buddhanatur», «atman» eller noe annet. I alle tilfeller er «det religiøse» forstått som menneskets forhold til seg selv der forholdet til den ytre verden er av underordnet karakter. Riktignok benektes ikke relevansen av de ytre relasjoner i den religiøse sammenheng. Den buddhistiske samgha (munkefelleskapet) kan gi råd om hvordan landet skal styres og en er ofte vitne til hvordan samfunnsgagnlige prosjekter settes i gang på bakgrunn av et buddhistisk engasjement for menneskers og naturens velferd. I kristen sammenheng kan en også hevde at det religiøse engasjementet i en pietistisk-puritansk kontekst har direkte følger for den måten en lever og virker i samfunnet. Sosiologen Max Weber har f.eks. vist hvordan pietismens idealer fremmer en sosial aktivisme som også har samfunnsmessige konsekvenser. Problemet er imidlertid at denne formen for sosial aktivisme kun står i en ytre relasjon til den religiøse selvforståelse. Den har ingen direkte relasjon til frelsesforståelsen, men forstås som et uttrykk for frelsesforståelsens konsekvenser. De er gode gjerninger som vitner om en religiøs selvforståelse, men er ikke selv en del av den realitet frelsesforståelsen peker hen til.

Det religiøse forstått som en personlig sak er selvsagt et viktig og et uunnværlig aspekt ved den religiøse selvforståelse, men en for sterk fokusering på det personlige aspektet har en tendens til å isolere det religiøse individ fra den konteksten det lever i. I praksis blir det opp til individet selv å avgjøre hvordan og i hvilken grad en bør engasjere seg i såkalte «verdslige» spørsmål. Det religiøse kan utvilsomt motivere til sosial aktivitet og engasjement i f.eks. miljøspørsmål, men et slikt engasjement forblir i prinsippet perifert i forhold til ens religiøse identitet. Spørsmålet melder seg derfor naturlig om det religiøse kan ha andre dimensjoner enn det rent personlige og om den religiøse frelsesforståelse kan ha andre innretninger enn den «himmelvendte» som forutsetter at mennesket er i besittelse av noe «indre» som skal unnsnippe og frigjøres fra det «ytre» for at det derved kan finne tilbake til sin egentlige natur.

c. Indre og ytre i religiøs selvforståelse.

I tråd med pietismens grunnforståelse, har det moderne samfunn også i stor grad sett på religionen som en sak for den enkelte og ens personlige overbevisning. Som følge av moderne sekulariseringsteorier har religionens sosiale dimensjoner i de vestlige land blitt usynliggjort av såvel sosiologer som sosialantropologer. Sosiologen Peter Berger hevdet imidlertid nylig i et avisintervju (Vårt Land, 4/9-96) at en slik tolkning av sekulariseringen har vært feil og han sier nå at «sosiologene må utsette spådommen om at verden er i ferd med å bli sekularisert». Tendensen til å ville se bare på religiøs identitet som intern sak for individet selv, er i ferd med å bli avløst av en vilje til å ta den religiøse selvforståelse på alvor også som sosialt fenomen. Menneskets liv i verden er et viktig anliggende for religiøse mennesker, og det ikke bare i betydningen av «verdensflukt», men i betydningen av «verdensvending», dvs. at livet i verden i seg selv leves på et religiøst grunnlag. Det indre og det ytre i menneskelivet henger på nøye sammen slik at det blir stadig vanskeligere å skille mellom f.eks. et «åndelig» og et «verdslig regimente» som to adskilte områder for menneskets liv. Frelse er ikke bare et «åndelig» anliggende, en frigjøring for sjelen, men i høyeste grad et anliggende for det «verdslige» liv og et uttrykk for at en trenger en ny forståelse av frelse som frigjøring også i sosial sammenheng - og i forhold til den naturlige verden. Frelse er noe som angår hele mennesket i alle dets relasjoner, også i forhold til samfunn og natur. Problemet om «indre» og «ytre» i spørsmålet om religiøs identitet er derfor i sitt vesen et teologisk problem som direkte angår menneskets liv i den

naturlige livsverden, og dermed den livsforståelse som studerer menneskelivet der en opplever skaperverket som viktig og som noe som har en verdi i seg selv.

3. Lengselen etter skapelsens forløsning: frelsens immanens

a. Forgjengelighet som religiøst problem

Paulus skriver i Romerbrevet at, alt som er skapt, venter med lengsel på at Guds barn skal åpenbares i herlighet. For det som er skapt, ble lagt under forgjengelighet, ikke frivillig, men på grunn av ham som gjorde det slik. Likevel var det håp, for det skapte skal bli frigjort fra trelldommen under forgjenge-ligheten og få del i den frihet som Guds barn skal eie i herligheten (8:19-21).

Forgjengelighet er her brukt som en karakteristikk av tilværelsens tilstand under syndens vilkår, men at dette er en tilstand som ikke skal vedvare. Det kristne håp består i at alt det skapte, i likhet med menneskene, skal bli frigjort fra forgjengelighetens vilkår og leve i frihet. Det å ha fått del i Ånden, er for Paulus en foregripelse av den eskatologiske frihet, liv og fred, og slik som den troende allerede har fått smake «den første frukt av den kommende høst», så ser også den naturlige livsverden fram til sin form for frigjøring og kommende herlighet.

Også i Det gamle testamentet finner vi bilder brukt om den kommende frelsestilstand som inkluderer naturens livsverden:

Marken og alt det den bærer skal juble:
hvert tre i skogen skal rope av fryd.
De skal rope for Herren, han som kommer;
han kommer for å dømme jorden (Salme 96: 12-13a).

Jorden skal juble, kyster og øyer skal glede seg.
Sky og skodde er omkring ham,
rett og rettferd er hans trones grunnvoll (Salme 97:1-2).

Havet og alt som er i det, skal bruse, jorden og de som bor på den.
Elvene skal klappe i hendene, og fjellene skal juble i kor.
De skal juble for Herren,
for han kommer og skal dømme jorden (Salme 98:7-8).

Den kommende frelsestid i en kristen livstolkning inkluderer med andre ord både natur og mennesker. Naturen er noe mer enn rent fysiske omgivelser for menneskenes liv på jorden, den er samtidig menneskets opphav og som sådan inkludert i frelsesverket gjennom håpet om oppstandelse og frigjøring fra en tilværelse under syndens vilkår.

«Forgjengelighet» har i den kristne tradisjon stort sett blitt sett på som individets problem som får sin løsning gjennom oppstandelsen og evigheten i den himmelske verden. Men dersom også naturen selv har del i denne endetidsforventning, kan håpet om frigjøring ikke kun knyttes til individets oppstandelsesforventning. Naturens frigjøring er en frigjøring innenfor historiens rammer, en «dennesidig» sak, om en vil

- og det samme kan muligens også gjøres gjeldende overfor menneskets håp om oppstandelse, i hvert fall i den grad denne relateres til den nye eksistensens vilkår der også naturens «oppstandelse» har sin relevans. Jeg vil i hvert fall forsøke den påstand at oppstandeshåpet er nært og uløselig knyttet til det dennesidige og uttrykker en forventning om frelse som frigjøring.

Frigjøring har i jødisk-kristen tradisjon alltid vært knyttet til historiske begivenheter. Det er israelittenes frigjøring fra fangenskapet i Egypt som har dannet mønsteret (paradigmet) for forståelsen av hva frigjøring betyr. Frigjøring betyr å unnlippe urettferdig undertrykkelse. Frelse er å få leve i frihet og fred; det er den historiske prosess som leder fram til liv og fred. «Forgjengelighet» betyr dermed ikke nødvendigvis frihet fra verdens og dødens vilkår, men å leve «fri fra syndens og dødens lov» (Rom 8:2). Spørsmålet om frelse handler ikke så mye om håpet om evigheten, som det handler om håpet om frihet til å leve, og det håpet deler mennesket med alle andre skapninger, enten de er trær, dyr, fjell eller elver. Den kristne frelsesforståelsen har derfor også et økologisk perspektiv: den omfatter alt det skapte i alt dets mangfold, og den sikter mot en tilværelse der synden ikke lenger er bestemmende for eksistensvilkårene. Frelse er frihet for alt det skapte til å leve og være til i henhold til Guds gode skapervilje.

b. Frelse som frigjøring av hele mennesket.

Den franske presten og naturvitenskapsmannen, Teilhard de Chardin, skrev i sin tid bok *Le Milieu Divin* (1957) og dediserte den til «de som elsker verden». Hele sitt liv kjempet han innbitt imot pilegrimsmyten som et uttrykk for en kristen frelsesforståelse som skilte ut verden som ondskapens domene og framhevet evigheten som løsningen på syndens herjinger. Hele hans teologi var bygd på tanken om at hvis det virkelig er slik at Gud elsket verden så høyt at han ga sin enbårne sønn (jfr. Joh 3:16), så kan heller ikke menneskene annet enn å elske verden. Det å være kristen betyr at en har sin religiøse identitet knyttet til håpet om frigjøringen av verden fra syndens vilkår, ikke til håpet om en frigjøring fra å eksistere i verden. Det kristne oppstandeshåpet er ikke en flukt fra verden, men en radikal omvendelse til verden, for verdens egen skyld.

Også i buddhismen finner vi en tilsvarende tilbakevending tilbake til verden etter at ens sanne «Selv» etter opplysningen er blitt frigjort fra det å være bundet til eksistensens vilkår, samsara. I Mahayana-buddhismen er idealet ikke arhanten som trekker seg ut av eksistensen for å gå inn i nirvana, men den som frivillig gir avkall på nirvana og trår ut av tilværelsens hjul slik at en kan hjelpe alle andre livsvesener på deres vei mot frigjøring og frelse. En bodhisattva er en slik person som setter hensynet til andres frelse høyere enn sin egen lengsel etter frigjøring fra bindingen til tilværelsens hjul.

I den kristne tradisjon kan en finne en slik tanke om tilbakevending i forbindelse med Jesu oppstandelse. I sin avslutningstale til disiplene sier Jesus at det er til gagn for dem at han nå forlater dem, «for dersom jeg ikke går bort, kommer ikke talsmannen til dere» (Joh 16:7). Sendelsen av Den hellige ånd til verden innebærer at Guds nærvær i verden ikke blir brutt i og med at Jesus går bort, men snarere at Gud blir enda mer radikalt «tilstede» i form av et ikke-fysisk nærvær ettersom det verken kan begrenses av tid eller rom. Ånden er den som skal «hjelpe» disiplene til å leve som

kristne, selv om de er truet og møter vanskeligheter. Ånden skal hjelpe dem til å leve som hele mennesker med både kropp og sjel, med et hjerte fylt av en glede som ingen kan ta fra dem (Joh 16:22).

Frelse forstått som frigjøring av hele mennesket, innebærer at mennesket ikke kan bli sett på som en sjel som trenger til en forløsning fra det kroppslige (materielle) for å finne frihet. At hele mennesket frelses, innebærer at det settes inn i en ny relasjon til Gud og sin egen tilværelse. Alt er på sett og vis som før, men likevel er alt blitt nytt. «Nyskapelsen» er en nydannelse av de relasjoner som mennesket til enhver tid står i og som omfatter alle aspekter av menneskelivet, forholdet til en selv, forholdet til andre mennesker, forholdet til samfunnet av mennesker, og forholdet til naturen. En «forløses» fra destruktive relasjoner som holder en selv og andre bundet i urettferdighet og undertrykkelse, og en settes i stand til å trå inn i relasjoner som skaper og formidler frihet, fred og glede både til en selv og andre. I denne forstand kan en derfor hevde at «frelse» er primært et relasjonelt begrep, ikke et ontologisk (værens-) begrep. Det sikter mot en ny eksistenstilstand, ikke en annen tilværelsesform.

c. Frigjøring som realisering av livskvalitet.

I den grad frelse forstås som immanent, dvs. noe som angår dette liv i alle dets relasjoner, kan en også si at «frelse» innebærer tanken om at det religiøse ideal består i realisering av livskvalitet for alle livsvesener, inkludert mennesket. Som kontrast til frelse forstått som livskvalitet, kan en se hvordan pilegrimstanken forstår frelse i kvantitativ forstand: frelse oppfattes som evig liv, et liv uten tidens og rommets begrensninger, en evig tilværelse i Guds umiddelbare nærhet. Forstår en derimot frelse som noe som angår livet selv i alle dets relasjoner, så betyr det en negasjon av en slik form for dualistisk tenkemåte. Frelse er ikke «annenhet» i ontologisk forstand, men «annenhet» i relasjonell forstand, og teologisk er denne «annenhet» forankret i tanken om at det å være i Guds umiddelbare nærhet ikke er reservert for en «himmelens eksistensform» adskilt fra denne verdens eksistensvilkår, men en «himmlisk eksistensform» innenfor denne verdens vilkår og naturlige begrensninger fordi Gud allerede har tilsagt sitt nærvær i og med sendelsen av Den hellige ånd.

I de paulinske brevene kan en til stadighet se hvordan Ådens nærvær blant de kristne skaper fellesskapsformer som ikke tidligere har vært kjent. Noen ganger er Ådens nærvær merkbart i form av ekstatiske fenomener (tungetale, profeti, osv.), mens andre ganger gir dette nærvær seg uttrykk i form av praktiske tjenester for andre (jfr. 1 Kor 12 og Rom 12). Poenget er at Ådens nærvær gir muligheten til å ordne livet på en annen måte enn før, til å skape nye relasjoner der det i religiøs forstand ikke lenger er forskjell på mann og kvinne, på jøde eller greker, på herre eller trell. Der er en kvalitativ forskjell mellom de gamle og nye relasjonene som følge av troen på Kristus. Ulikhet og urettferdighet er avløst av likhet og rettferdighet (selv om de gamle relasjonene til stadighet har en tendens til å stikke seg fram, også blant de troende!). Tradisjonelt har en fokusert på betydningen av Ådens nærvær innenfor menighetens rammer. En har bokstavelig talt begrenset relevansen av Ådens nærvær til kun å gjelde relasjoner mellom de troende selv. Men en slik begrensning kan ikke opprettholdes i lys av evangeliets selvforståelse som sprenger alle rammer og begrensninger. De nye kvalitative relasjonene har også relevans for menneskers liv i samfunnet og i menneskets relasjon til naturen. Kirkehistorien har mange eksempler

på at denne forståelsen har hatt praktiske nedslag i mange kristne kretser, fra urmenighetens forsøk på å organisere et kristent samfunn uten personlige eiendeler (Acta 2:42ff) til Frans av Assisis syn på alle livsvesener som hans brødre og søstre. Ikke alle slike forsøk har vært like vellykkede, men de vitner likevel om man faktisk har hatt syn for frelsen som noe som angår mer enn bare menneskets «evige sjel».

4. Økoteologi som fundament for økologisk engasjement

a. Menneske og natur: felles opprinnelse og felles skjebne

Mennesket lever i et skjebnefellesskap med naturen simpelthen fordi vi selv er natur. Vi har utviklet oss gjennom tusener og hundretusener av år sammen med dyre- og planteverdenen, og har dermed også delt deres eksistensvilkår og selv vært avhengig av dette naturfellesskapet. I løpet av de siste par hundre år har imidlertid mennesket distansert seg mer og mer fra sin totale livsverden. Gjennom utviklingen av vitenskap og teknologi har mennesket lært seg å kunne styre sin verden på en slik måte at vi i stadig større grad kan leve uavhengig av de ytre livsvilkårene. I stedet for gjensidig avhengighet mellom mennesker og natur, har vi utviklet en livsform der naturen er blitt et objekt for menneskets interesser, enten i form av ressurser som kan hentes ut når det er behov for slike, eller som rekreasjon som kan brukes for å redusere det stress som den moderne sivilisasjon har utviklet som et biprodukt av vår selvvalgte livsform. Bare i ekstreme tilfeller viser naturen seg som mektigere enn menneskene, men selv i slike situasjoner ser vi på vår avhengighet av natur som et problem som må overvinnes. Det virker som om mennesket ikke tåler å være i en tilstand av avhengighet; det vil til enhver tid selv spille rollen som gud.

Kanskje mer enn noen annet i løpet av de siste tiårene er det den økologiske krisen som har vekket mennesker opp fra drømmen om at det fortsatt kan spillerollen som gud overfor naturen. Krisen er et problem som simpelthen ikke vil forsvinne gjennom økt kunnskap og teknologi. Snarere tvert imot ser den ut til å øke proporsjonalt med de tiltak en setter inn for å begrense skadens omfang. En sier gjerne at den økologiske krisen ikke er av teknologisk, men av verdimeslig karakter. Den henger på det nøyeste sammen med menneskets selvforståelse og de verdier mennesket velger for å kunne realisere denne selvforståelsen. Dypest sett henger problemet sammen med at mennesket ønsker å forstå seg selv som sentrum i tilværelsen og at det velger verdier og handlinger som korresponderer med en slik selvforståelse. Stilt overfor mennesket, har ikke naturen noen egenverdi. Vi betrakter den ikke som vårt «hjem», men kun som «kulisser», omgivelser uten annet enn instrumentell verdi.

Anderledes blir det dersom en tar utgangspunkt i en skapelsesteologi som legger vekt på at natu-ren selv er inkludert i frelsesbudskapet og at den også trenger frigjøring fra forgjengelighetens vilkår, dvs. fra syndens og destruksjonens krefter. I en slik skapelsesteologi må naturen bli sett på som menneskets opphav og hjem. Det er vår felles opprinnelse som begrunner at vi står sammen om en felles skjebne. Hvis mennesket har en framtid, så er denne framtid uløselig bundet opp med naturens framtid. Riktignok kan det hende at naturen kan ha en framtid uten mennesket (noen ville endog si at en slik løsning hadde vært best på lang sikt!). Fra menneskets side er det imidlertid viktig å ha klart for seg at menneske og natur lever i et

skjebnefellesskap der mennesket ikke kan leve uten natur. En teologi som skal ivareta dette perspektivet kan ikke la være å kalle seg noe annet enn en økoteologi.

b. Religiøse verdier som dypeste normgrunnlag

Filosofen Arne Næss har i sin øko-filosofiske («økosofiske») tenkning skilt mellom ulike grader av økologisk «dybde» i måter en kan forholde seg til natur på. De fleste mennesker er opptatt av hvordan en kan løse økologiske problemer: hvordan kan en minske CO2-utslipp i atmosfæren, hvordan kan en hindre forurensning fra jordbruk og industri, hvordan kan unødig sløsing av begrensede ressurser forhindres? I motsetning til en slik form for «grunn» økologi, hevder Næss at vi må tenke «dypt», dvs. spørre hvorfor økologiske problemer i det hele tatt er til. Hva er de grunnleggende årsakene til at vi har økologiske problemer? Hvilke verdivalg er det vi faktisk har tatt og opererer ut ifra? Hvilke normer følger vi, hvor kommer de fra og er de akseptable og holdbare i lys av den situasjonen vi lever med i dag?

Som filosof er Næss opptatt av de mest grunnleggende spørsmål i menneskets forhold til natur, dvs. de grunnleggende oppfatninger, normer og verdier som rent faktisk uttrykker vårt forhold til naturen. Selv er Næss særlig inspirert av Spinozas og Gandhis filosofi, og han velger å utlede sine normer og verdier fra en virkelighetsforståelse med basis i deres tenkning. Men han mener samtidig at dette ikke er den eneste mulighet. En kan også utarbeide en «dyp-økologisk» filosofi på bakgrunn av f.eks. en kristen livsforståelse. I det hele tatt representerer religionen (i likhet med all annen filosofisk tenkning) en uvurderlig kilde for et økologisk engasjement fordi religionen tilbyr en helhetsforståelse og en helhetstenkning der verdier og normer kan forankres. Uten en slik helhetstenkning forblir verdier og normer hengende i et vakuum der de anvendes mer eller mindre tilfeldig og ut ifra hensyn som mer tar utgangspunkt i øyeblikkets behov enn i bevisstheten om hva som skal være styrende prinsipper for de valg en foretar. Religiøse verdier er derfor sentrale og viktige som et dypeste normgrunnlag også i økologisk sammenheng.

c. Paktsteologi: en forpliktende religiøs etikk

En økologisk teologi kan uttrykkes gjennom den bibelske tanken om pakten. Talen om pakten handler i denne forbindelsen om menneskets forpliktelse til å handle slik at de sentrale religiøse verdiene («Guds vilje») blir ivaretatt av det handlende subjekt. I boken Økoteologi (København: Anis forlag, 1993) har jeg konkretisert disse verdiene i begrepene harmoni, integrasjon og helhet. I en paktsteologi er mennesket i sin relasjon til naturen forpliktet på å handle slik at disse verdier fremmes. En kan selvsagt velge å bruke andre verdibegreper og forankre dem innenfor noe annet enn en religiøs (kristen) referanseramme. Det viktige innenfor en paktsteologisk tenkemåte, er at pakten står som et uttrykk for menneskets forpliktelse og ansvar. Mennesket står ikke isolert, men er en del av en helhet som det selv har forpliktelser og ansvar for - og overfor. En skal kunne begrunne og forsvare sine valg av verdier, normer og handlinger, ikke bare overfor seg selv og andre mennesker og det samfunnet en lever i, men også overfor den livsverden som er ens opprinnelse og hjem, og den skapermakt som har gitt liv til denne verden som helhet. Pakten i bibelsk forstand står for forsikringen om at en skal vite hvilke betingelser som gjelder for livet i verden, hvilke verdier som skal stå sentralt, hvilke normer som skal gjelde, og hvilke rammer som skal sette forsvarlige grenser for ens livsutfoldelse. Ikke alt er lov, for

ikke alt er gagnlig. Pakten setter opp visse vilkår og viser dermed til at en står ansvarlig for sine handlinger overfor noen, og at disse handlinger har med valg av livsverdier og normer. Kanskje kan fortellingen om Josvas paktssammenslutning mellom Israels 12 stammer (Josva 24) være en kilde til inspirasjon til å utarbeide en pakt mellom naturen og vår tids folk og nasjoner. En slik pakt vil være av religiøs karakter fordi Guds nærvær er en realitet i alle relasjoner, også i relasjonen mellom mennesker og natur. Paktens religiøse innhold uttrykkes først og fremst i en frelsesforståelse som insisterer på at mennesket står som et ansvarlig subjekt innenfor denne relasjonen: det er der mennesket gjennom sine handlinger må vise hvem det er og hva det står for - og gjøre det på en slik måte at håpet om en felles fremtid både er noe som angår og forplikter den enkelte.

5. Økoteologiske symboler

Tanken om ansvar og forpliktelse står sentralt i økoteologiens innhold. Men hvordan skal en økoteologi videre kunne utformes slik at den kan danne grunnlaget for et reelt håp, ikke bare for menneskeheten, men for den skapte verden som helhet? Det er mange måter å forholde seg til naturen på, men ikke alle ivaretar økologiske hensyn som vi i dag ville se på som ønskelige og nødvendige. La oss kort skildre noen ulike former for økoteologiske utgangspunkt med referanse til bibelske metaforer i forståelsen av forholdet mellom menneske og natur.

a. Herskermodellen

I den første skapelsesberetningen (Gen 1) finner vi i tanken om at menneskene «skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt kryptet som det kryr av på jorden» (Gen 1:26). I velsignelsesordene til menneskene heter det videre at de skal fylle jorden og underlegge seg den. Disse ordene har i kristen sammenheng dannet bakgrunn for en forståelse av menneskets rolle overfor naturen som har vektlagt herskermotivet. Mennesket skal herske over naturen slik som Gud hersker over mennesket. Herredømmet over naturen er gitt av Skaperen selv med det formål at mennesket skal herske på Guds vegne over alt det skapte. Herskeridealet er hentet fra datidens politiske virkelighet, dvs. fra en virkelighet som i stor grad er preget av å være utformet i en konflikt- og erobringstid, samt innenfor rammen av et føydalt samfunn der herskeren hadde all makt og en selvsagt rett til å bruke de midler han fant tilrådelig for å gjennomføre sin vilje. Det politiske herskeridealet i datidens samfunn kobles på denne måten sammen med en monoteistisk tankegang slik at den sistnevnte brukes som en religiøs legitimering av hvordan mennesket (herskeren) skal styre sitt rike.

Menneskets herskerstilling overfor den naturlige verden representerer utvilsomt en oppvurdering av dets posisjon og verdi. På den måten kan denne tanken vurderes positivt. Men oppvurderingen kan samtidig gå for langt: hvis mennesket er skapt «lite ringere enn Gud» (Salme 8), så kan det like gjerne tolkes slik at en står nærmere Gud enn det skapte verden. Den verdi som naturen tildeles blir dermed raskt nedvurdert eller endog oversett - i hvert fall hvis naturens og menneskets interesser kommer i konflikt med hverandre. I slike tilfeller blir en snart klar over at hersker-modellen bygger på en ekstremt antroposentrisk tankegang: mennesket står i sentrum fordi det alene blant alle skapninger oppfattes som hellig. Mennesket alene har retten på sin

side til å erobre tilværelsen og gjøre den til sin ettersom mennesket alene er «skapt i Guds bilde» og dermed representerer en «refleks», et speilbilde, av Guds herredømme på jorden.

Med mennesket forstått som den «sentrale skapning» i tilværelsen, kommer også etikken til å få et antroposentrisk grunnlag. Etikken er til for å kunne ta hensyn til menneskers ve og vel, ikke primært fordi naturen har særskilte fordringer overfor mennesket. En instrumentalistisk etikk bygger på at målestokken for alle ting er mennesket og dets interesser (homo mensura). Som sådan står både den humanistiske etikk i akkurat samme dilemma som en bibelsk forankret herredømmetanke der mennesket forstås som skapelsens høyde- eller midtpunkt. Den økologiske tankegangen som forankrer menneskets identitet i dets relasjon til den skapte naturs vesen, representerer en radikal kritikk av den menneskelige selvforståelse i såvel tradisjonell kristen forstand, som i en mer moderne sekulær-humanistisk forstand. Begge konfronteres med den svakhet at de har en tendens til å fokusere for sterkt på menneskets status i verden slik at en dermed overskygger og neglisjerer den rolle naturens livsverden spiller i relasjon til menneskets personlige og sosial livsverden.

b. Forvaltningsmodellen

Det annet viktige motiv i en jødisk-kristen skapelsesforståelse er forvalterskapstanken slik denne kan leses ut av fortellingen i Gen 2: Gud satte mennesket til å dyrke og vokte hagen. Mennesket overlates ansvaret for den naturlige verden, et ansvar som logisk forutsetter at det står i en overordnet posisjon vis à vis naturen.

Det positive ved forvalterskapstanken er vekten på nærhet og avhengighet i relasjonen mellom forvalteren og det som skal forvaltes. Landet og livsformene der representerer en gave fra Gud til menneskene, men menneskene selv må ta imot og ivareta gaven på en forsvarlig måte. Menneskets rolle i dette perspektivet er dermed ikke den enevelde herskeren, men den samvittighetsfulle bonden. Bonden lever på sin jord og med sine dyr, og han vet utmerket godt med seg selv at såvel han som det øvrige menneskelige samfunnet, er avhengig av landets og dyrenes liv og helse for å kunne leve. Bruken av begrepet «dyrke» innebærer dels en vektlegging av menneskets aktive rolle i utformingen av verden, dels en større grad av forpliktelse til å respektere økologiske verdier for deres egen skyld.

Men heller ikke forvaltningsmodellen er uten svakheter. Forvalteren er tross alt mennesket som innehar en overordnet stilling med særskilt ansvar for seg og sin livsverden. Mennesket har derfor myndighet til å sette i verk det som til enhver tid måtte være nødvendig for å opprettholde kontrollen over sitt ansvarsfelt. Verden er noe mennesket har fått i oppgave å ta vare på, dyrke og vokte. Dermed indikeres det samtidig at verden selv oppfattes som noe uselvstendig og umyndig. Naturen er avhengig av hjelp fra mennesket for at der skal være orden og harmoni i tilværelsen. Forvaltningsmodellen forutsetter riktignok både nærhet og avhengighet mellom mennesket og naturen, men avhengighetsforholdet er tross alt asymmetrisk: det domineres av mennesket og dets ansvar for å strukturere tilværelsen på sine premisser. Og mennesket kan gjøre det, fordi det har større makt, flere plikter og mer omfattende rettigheter enn det naturen kan tenkes å ha.

Innenfor forvaltningstenkningen, er det mer enn noe annet samfunnet som forstås som hellig. Bonde-metaforen brukes for å uttrykke innholdet i menneskets selvforståelse, og det er en metafor som er hentet fra gårdsfellesskapet, et «samfunn» av levende vesener som også inkluderer dyre- og planteverdenen. Men en slik inkludering skjer likevel fortsatt på menneskets premisser. Det er primært samfunnet av mennesker som bondegården skal tjene, ikke de dyr og det planteliv som lever og vokser på gården. Etikken i en slik modell blir dermed av funksjonell karakter: det viktige er at gården fungerer godt og produserer det menneskesamfunnet trenger.

c. Vennskaps- og familiemodellen

«Vennskap» betegner en relasjon mellom to (eller flere) parter som preges av gjensidig likeverd og avhengighet. Et vennskap forutsetter at der er gjensidig tillit mellom partene og som sådan representerer vennskapstanken et meningsfylt bilde (metafor) for utarbeidelsen av en økologisk teologi. Bildet har for øvrig en bibelsk bakgrunn: Jesus kaller sine disipler for «venner», ikke «tjenere» (Joh 15:15) for å uttrykke det nære fellesskapet mellom dem. På tilsvarende måte kan mennesket også oppfatte sine medskapninger som «venner», dvs. livsvesener som det lever i et nært og forpliktende fellesskap med og som har tilsvarende rett til liv som det selv har i den skapte verden. Mennesket lever i naturen, ikke «over» eller «utenfor» den.

Vennskapet betegner en form for likhetstenkning som er helt nødvendig i en økologisk kontekst, men den er ikke den eneste metaforen som kan vise seg verdifull. Et annet begrep er «familien», en klassisk metafor i teologisk sammenheng, spesielt i den ortodokse tradisjonens treenighetsteologi. I familien er selve betegnelsene far, mor og barn bare meningsfylt som relasjonelle begreper. Man er ikke mor eller far i seg selv, men i relasjon til sine barn. I sin forståelse av naturens verden gjør Frans av Assisi bruk av slike familierelasjoner for å betegne sitt forhold til dyr, fugler, sol og måne. Med det får han sagt at forholdet mellom menneske og natur er preget av et fundamentalt likeverd, at deres liv er vevet sammen i relasjoner som man ikke kan definere seg ut av uten at det får de alvorligste konsekvenser for en selv.

Basert på en likhetstenkning som tenker i vennskaps- og familierelasjoner omkring forholdet mellom menneske og natur, er det naturlig å se på den naturlige livsverden som hellig. Mange har vært skeptisk med hensyn til å se på naturen som «hellig» fordi en da lett kan komme til tillegge naturen en kvalitet som egentlig bare tilhører Gud. Men den bibelske tanke om hellighet er tross alt ikke reservert Gud alene: fordi Gud er hellig, er også det utvalgte folket hellig, og templet er hellig fordi det er Guds bolig. Overalt der Guds nærvær er tilstede, der helliges det som Gud er nærværende i. Dermed er det heller intet i veien for å kalle naturen for «hellig», for der er Gud tilstede i kraft av sin livgivende Ånd som skaper og opprettholder alt liv.

Et syn på naturen som «hellig» innebærer videre at en kan forankre det etiske perspektiv i et teologisk helliggjørelsesperspektiv. Livet er i religiøs forstand å betrakte som hellig og dermed ukrenkelig. «Respekt for livet!», var Albert Schweitzers uttrykk for hans etiske grunnsyn, og det er også et uttrykk for en sunn økologisk etikk og livsstil, en «helliggjørelse» av livet selv som helhet. Med utgangspunkt i en religiøs (kristen) tolkning av den totale livssammenhengen, kan det sies å være menneskets etiske oppgave i verden å handle i overensstemmelse med synet på livet som hellig slik at denne grunnleggende verdi respekteres og blir

ivaretatt i alle livs-relasjoner. Vi skal senere komme tilbake til denne sammenhengen som her er blitt antydnet mellom helliggjørelse og økologisk livsstil.

6. Økologi, vennskap og håp

a. Skjebnefellesskap av ontologisk karakter

I den forståelsen av virkeligheten som jeg tror bør ligge til grunn for en økologisk teologi, har menneskets nære relasjon til alt liv vært grunnleggende. Mennesket må lære seg til å se på sine medskapninger som venner eller som medlemmer av en global familie der vi lever i et fellesskap av gjensidig avhengighet, i et skapelsens «Indra-nett» om en vil bruke en buddhistisk metafor. Enkelte har kritisert denne likhetstenkningen som uttrykk for en «økologisk fascisme» fordi den umuliggjør noe prinsipielt verdimesig skille mellom mennesker og dyr. F.eks. har en i debatten om norsk hvalfangst sett på miljøaktivisten Paul Watson som en «økofascist» fordi han hevder at det ikke er noe vesensmessig skille mellom mennesket og hvalen. Alle livsvesener har den samme rett til å leve i henhold til sin egenart, så hvis en ikke tillater drap på mennesker, så kan en heller ikke tillate drap av hval. Og i den grad hvalen er en truet art blant jordens livsformer, kan en endog argumentere med at hvis en står mellom valget av et drap av mennesker eller hval, så vil hensynet til hvalen telle mer enn hensynet til mennesket. Mennesket er tross alt ingen truet art, men en truende art - og det er en kvalitativ forskjell mellom de to betegnelse!

Representerer økologisk likhetstenkning en form for fascisme? Faren er utvilsomt der, og i tilfellet Paul Watson og «Rainbow Warriors», kan det virke som om avstanden til en fascistisk ideologi er faretruende kort. Det samme kan sies å gjelde enkelte dyrevernavtister som i sin iver etter å beskytte dyrenes rettigheter, står i fare for å begå overtramp overfor menneskets naturlige næringsbehov. Mennesket har til alle tider vært et kjøttetende dyr i likhet med rovdyrene, og det er like liten grunn til å kritisere mennesket som sådan for drap og spising av andre dyr, som det er noen grunn til å kritisere rovdyrene for det samme. Riktignok har mennesket muligheten for å foreta et bevisst valg av næringsmeny, men det i seg selv er neppe tilstrekkelig for å hevde at mennesket prinsipielt bør være vegetarianer. Et slikt valg bør være forankret i andre grunner enn i en økologisk-egalitaristisk tankegang.

I et dyp-økologisk perspektiv vil tanken om alle livsformers prinsipielle likhet være koblet sammen med en forståelse for nødvendigheten av å foreta en pragmatisk verdi-differensiering i våre relasjoner til disse livsformer. Alt liv har en verdi i seg selv (egenverdi) og er i prinsippet uavhengig av den nytte det måtte ha for mennesket. Mennesket lever i et ontologisk skjebnefellesskap med alle andre livsformer der det ikke kan skalte og valte som en vil med hverandres skjebner. Men samtidig som en tar utgangspunkt i en slik likhetstenkning, så er det også viktig at en ikke stirrer seg blind på likheten slik at en blir handlingslammet i sin omgang med livets mangfold. Det avgjørende er en aktiv respekt for livet, ikke en passiv akseptering av alt slik som det nå engang er.

Mennesket er et vesen som aktivt former sin tilværelse, også i sin omgang med andre livsvesener. I etableringen av sine relasjoner til andre livsformer, vil det alltid være slik at noen vil være mer sentrale enn andre, f.eks. i henhold til den grad av «nærhet»

og «slektskap» som en kjenner i forholdet. En kjenner større grad av nærhet (slektskap) med hunden enn med myggen. Dersom en bruker et slikt «nærhetskriterium» som utgangspunkt, blir det mulig å differensiere graden av forpliktelse overfor ens medskapninger. Graden av forpliktelse vil riktignok aldri bli lik null. Det er ikke mulig å si at mennesket ikke har noen forpliktelser overfor en livsform, f.eks. overfor mygg, slik at en kan forsøke å utrydde myggen dersom den skulle bli til en plage for mennesket. Retten til å leve er - om ikke absolutt, så i hvert fall en verdi som bare kan negeres når der foreligger tilstrekkelig sterke grunner til det. Bekvemmelighetshensyn kan ikke være tilstrekkelig som begrunnelse for å ta liv. Men hvilke «tilstrekkelige grunner» kan en tenke seg? Her kan en neppe gi allmenngyldige svar. Det som imidlertid er klart, er at en må basere seg på å begrunne sine valg på en slik måte at en åpent velger sine verdier og at en handler i samsvar med disse verdiene, selv om andre ikke alltid deler ens begrunnelser eller verdivalg. Poenget er imidlertid at verdivalget må være synlig og at begrunnelsen for handlingsvalg bør være mest mulig gjennomreflektert og i overensstemmelse med ens grunnleggende verdivalg. Graden av f.eks. nærhet som kriterium for å prioritere i verdimeslige konflikter, er en sak som ikke alle har den samme oppfatningen om. Derfor er det en fellesskapsak å synliggjøre verdipremisser og handlings-grunner på en slik måte at en lar sine valg kritiseres og eventuelt justeres innenfor rammen av fellesskapet. Hvis det virkelig er slik at våre liv henger sammen i et skjebne-fellesskap av ontologisk karakter, så innebærer det også en form for etisk skjebnefellesskap i hvilket vi deltar i hverandres valg gjennom gjensidig kritikk og påvirkning. Dette er i tråd med den tidligere nevnte tanken om en paktsteologi som nettopp forutsetter et slikt etisk skjebnefellesskap der en holder hverandre ansvarlig for de handlinger en gjør ut ifra ens valg av grunnleggende verdier. Et ontologisk skjebne-fellesskap har som sin naturlige konsekvens, etableringen av et etisk skjebnefellesskap der en deler hverandres liv også i begrunnelse og valg av handling.

b. Helligjørelse og økologisk livsstil

Har menneskeheten noe håp på vår jord? Spørsmålet er meget velvalgt i lys av den krisen menneskene har stelt i stand for seg selv og alt annet liv gjennom den måten en har behandlet jorden på. Mange ser med skepsis på framtidsutsiktene, og selv om en vil være optimist, så er det likevel sannsynlig at forholdene vil bli langt verre før de kan bli bedre. Den økologiske krisen er av en slik karakter at de økonomiske og politiske kreftene synes å være langt sterkere enn alle andre krefter til sammen. Stilt overfor det verdslige maktapparat som styrer vår verden, kan det synes som om det er et spill av krefter i det hele tatt å antyde at religiøse interesser skulle kunne ha noen mulighet for å influere forholdene på vår framtid jord. Verken kirke eller pagode, tempel eller moské, er representert der det politiske og økonomiske maktapparatet tar de bestemmelser som påvirker menneskehetens og klodens skjebne. Så hvorfor i det hele tatt bruke tid og krefter på noe så fånyttet som å reflektere over mulighetene for og utformingen av en religiøst begrunnet økoteologi? Spiller det i det hele tatt noen rolle hva religiøse mennesker tenker og mener om natur og økologi - med mindre de selv sitter i maktposisjoner innenfor politikk og økonomi?

Jeg nevnte tidligere at den økologiske krise ikke kan la seg løse ad vitenskapelig eller teknisk vei. Den er i første rekke en verdikrise som ikke kan løsrives fra en refleksjon over de grunnleggende verdier og normer som styrer våre liv. Verdier og normer er noe som er forankret i menneskers livssyn. I tråd med den dyp-økologiske tenkemåte

har jeg derfor hevdet at den økologiske krisen aldri kan løses med mindre livssynet, enten det begrunnes religiøst eller på annen måte, blir inkludert i miljøarbeidet. En verdikrise er i realiteten en livssynskrise, fordi det er i ens livssyn at verdiene har sin dypeste begrunnelse. Derfor vil det aldri være tilstrekkelig å løse problemene på en «grunn» måte (teknisk-vitenskapelig). De må løses på et dypere plan, der hvor handlingene begrunnes i verdier og der verdiene er forankret i livssynet. Håpet om en framtid, ikke bare for menneskeheten, men for hele den skapte verden, er derfor uløselig knyttet til arbeidet med livssynsspørsmål - til det religiøse arbeidet i ordets videste forstand. I så måte er det en teologisk oppgave å motivere troende til å se sitt ansvar og til å akseptere dette ansvaret som sitt ansvar. For håpet bygger ikke kun på fornuften - hvis det i det hele tatt kan bygge på fornuften! I sitt innerste vesen bygger heller håpet på troen, en visshet som ikke kan sees, men som en likevel våger å satse på fordi der ellers neppe ville være noen framtid. Troen må være utgangspunktet, en tro som ytrer seg som et håp som nekter å flykte fra verden, fra problemene, fra den håpløshet krisen har ført oss inn i. Veien videre består derfor også i håp: et håp om at det nytter, men at det i så fall krever noe av mennesket selv, av dets valg og av dets vilje til handling i alle sine livsrelasjoner.

Menneskets valg og vilje er ikke noe som kommer av seg selv. Jeg har ovenfor hevdet at valget og viljen er noe som hører til innenfor rammen av en religiøs kontekst, dvs. innenfor et paktsfellesskap som forplikter og som følger det opp i et system av gjensidig ansvar for det totale fellesskapets beste. I bibelsk forstand er paktsfellesskapet hellig, og en slik betraktningssmåte kan en også gjøre gjeldende i denne sammenheng. Det som fordres av den som går inn i pakten med vilje til å etterleve den, kan beskrives med den teologiske termen helliggjørelse. Den som lar sitt liv bli endret som følge av å gå inn i et forpliktende fellesskap der det felles liv står i sentrum for våre valg av verdier og handlinger, har allerede tatt et skritt inn i helliggjørelsens prosess. Helliggjørelsen er dypest sett forankret i håpet, et håp om en frigjøring av både oss selv som personer, som hele mennesker, som sosiale individer, og som med-lemmer av et natur-fellesskap som inkluderer alt liv. Da Dag Hareide, tidligere leder av Norges Naturvernforbund, ble spurt om hva som var det sentrale i hans kristne håp, svarte han: «At død og lidelse ikke er det siste som skjer meg - og at denne kloden skal få det godt.» (Vårt Land, 7.9.96). Deretter henviste Hareide til at Luther på sine eldre dager skal ha omformulert sitt selvsentrerte ungdommelige spørsmål om hvor han kunne finne en nådig Gud til et langt viktigere spørsmål, nemlig om hvordan Gud kunne få sin skapning tilbake?» Økokrisens dypeste problem er en skapning som har mistet livsmålet av syne, en skapning som insisterer på at det selv er midtpunkt i tilværelsen og som gjør alt det kan for å innordne alt annet som er skapt i henhold til sine egne behov. I denne forstand er derfor økokrisens eneste løsning en religiøs løsning: at skapningen vender tilbake til sitt utgangspunkt, til Skaperen, og gir opp tanken på å tiltvinge seg plassen i sentrum av tilværelsen. Det kristne håpet, for å uttrykke det med Hareide, er «at denne kloden skal få det godt», men for at den skal få det godt, så må mennesket gi slipp på noe i seg selv, nemlig troen på sin egen fortrefelighet og på kravet om at det selv har rett til å få alle sine behov tilfredsstilt. Dette er en form for selv-overgivelse som har lange tradisjoner i kristen sammenheng, og som tradisjonelt har blitt betegnet nettopp som en «helliggjørelse». Tidligere har en imidlertid sett denne oppgaven kun i pilegrimsmytens perspektiv og forstått helliggjørelsen som en sak for individet alene. Helliggjørelse er personens likedannelse med Kristus i sitt hjerte og i sin ånd, slik at en kan leve i overensstemmelse med sin religiøse tro og bekjennelse. Men

helliggjørelse er ikke bare en individuell sak, den er også et sosial anliggende som aldri realiseres adskilt fra den sosiale oppgaven og dermed også menneskets relasjon til den naturlige verden. «Hellighet» er en karakteristikk som klarlegger at ens verdi- og handlingsvalg dypest sett er et livssynsvalg, et valg om å se seg selv og sitt liv forankret i tilværelsens dypeste grunn, i «Gud» - i hvert fall i kristen forstand. «Hellighet» er den konkrete praktiseringen av det kristne håp som gir grunn til å tro på en framtid for vår klode, en frelse som omfatter ikke bare mennesket, men også det menneskelige samfunn og det totale fellesskap av alt liv: trær og fjell, fugler og dyr, mennesker og jorden som helhet. Bare i en slik visjon av frelse gir håpet noen realistisk mening. Bare en slik frelsesvisjon og et slikt håp kan motivere til en innsats her på jorden for at denne kloden endelig skal få det godt og for at Skaperen til sist skal få sin skapning tilbake.