

Kan vi kalle naturen hellig?



HERBORG FINNSET HEIENE

herborg.finnset.heiene@kirken.tromso.no

I. Innledning

De siste 50 år har vår empiriske viten om hvor sammensatt og komplisert de økologiske systemer er, økt enormt. Hvilke ord og begreper har vi som fremdeles kan romme noe av veldigheten i den nye viten om vår klode, og det store systemet den er en bitteliten del av? Hvordan har vi arbeidet teologisk med disse spørsmålene?

De alarmerende meldinger om planeten Jordens tilstand opptar mange mennesker av god vilje. Problemstillinger knyttet til hvordan vi forholder oss til det som vi kan kalle *skaperverket* – og hvordan vi begrunner våre handlinger teologisk, krever fornyet omtanke og interesse av oss. En mengde ny kunnskap er kommet til oss gjennom naturvitenskapelig forskning, og den kontekstuelle teologien har gitt oss nye perspektiver i vårt teologiske arbeid. Får de noen betydning for hvordan vi ser på *skaperverket*?

Kan vi kalle naturen hellig? I vår frykt for å guddommeliggjøre naturen – bundet i avhengigheten av vår filosofiske tradisjon – er "hellig" blitt en betegnelse som det er blitt vanskelig for oss å bruke. Begrepet "hellig" er så fortrenget fra hverdagens liv, og fra vår egen, sekulariserte begrepsverden at vi ikke kan bruke det om annet enn Gud og sakramentene. Jeg spør meg: Kan vi ta betegnelsen "hellig" tilbake – og kan vi bruke den om naturen?

Det materielle universet fortjener at vi tar

det på alvor og behandler det som Guds gode skaperverk, som Gud hadde sin glede i å skape ("*og Gud så at det var godt*")¹ Hvilke valg stiller det oss overfor?

Åndeligheten er igjen på frammarsj, og mange er på leting etter fornyede, åndelige uttrykk gjennom musikk, tekster og handlinger som kan hjelpe oss til å gi gode svar på de utfordringene vår tid og vår verden står overfor. Denne letingen leder oss tilbake i tiden: til vår åndelige arv, til røttene.

I dette essayet ønsker jeg å gi et lite riss av hvordan de gamle keltiske kristne og deres teologiske premissleverandører så på naturen.² (Med *naturen* mener jeg her menneskenes fysiske omgivelser: luft, vann og landjord, og våre medskapninger som sammen med oss vokser og beveger seg i og på den). Gordon Lathrop er en moderne teolog mange leser. Han omtaler forholdet mellom liturgi og natur i sin bok "Holy Ground". Er det en forbindelse – og en forbindelse til vårt spørsmål?³

Videre ønsker jeg å gi et lite utblikk på hvilke utfordringer vår vestlige, filosofiske tradisjon stiller oss overfor i møte med ny viten, og hva som binder oss sammen med de gamle teologer.

II. De kristne kelterne: Hvem, når og hvor?

De gamle kelternes tro og praksis har fått enda en renessanse i vår tid. Den siste bølgen av in-

teresse for det keltiske, fra 1970-tallet og utover, har mange uttrykk, både akademiske og folkelige, og kommer fra grupperinger sentralt plassert i ulike kirkesamfunn, fra NewAge-grupper, nyhedninger av ulike slag – og fra rent kommersielle krefter. Om man kan sette merkelappen ”keltisk” på noe, kan det få et passe mytisk, fortrylleslens slør til å senke seg, og kelternes historie ligger så langt tilbake i tid at få er i stand til å problematisere andres påstander.

Hvem var de gamle kristne kelterne? Vi tenker kanskje om de keltiske kristne som en marginalisert gruppe som levde isolert i et bortgjemt, nordvestlig hjørne av Europa. Riktignok kom nok den kristne troen både til de britiske øyer og til vestgoternes Spania med de marginaliserte, slavene⁴, men isolerte var de ikke.

På 600-tallet strakte det området vi kaller ”keltisk” seg over Irland, Skottland og det som nå er den vestlige halvdel av England, og Bretagne i Frankrike. Den keltiske perioden på de britiske øyer kan maksimalt strekkes fra 400 e. Kr til 1100 e. Kr.

I den tidlige delen av den keltiske perioden var ikke kirken på de britiske øyer en homogen, fasttømret struktur, men en løs organisasjon med mange klostre og kirker. Mer enn en sammenhengende struktur kan vi se på kirker og klostre i disse årene som ”spredte øyer”.

I denne perioden var det en godt utbygget kontakt mellom Irland, England, Frankrike, Spania og Roma. Det lærde klosterfolket behersket verdensspråket, latin. Det lærde Europa kan i denne perioden ses på som et lappeteppes eller en familie med ulike, lokale teologier som er avhengige av hverandre og har innflytelse på hverandre på godt og ondt⁵. At de gamle kelternes skrifter finnes bevart i kontinentale klostres biblioteker, viser at de i sin samtid og ettertid ble verdsatt og tillagt vekt. Kelterne var i høyeste grad medlemmer i den europeiske kirkefamilien.

Tro og praksis

Noen måter å leve på særpreget de keltiske kristne

- I en periode med store landeiendomsstrukturer rundt klostrene i vest skilte kelterne seg ut: Deres klostre var for det meste keno-

bittiske klostre⁶ i mange former, men også med en sterk eremittisk tradisjon.

- Eremitene slo seg gjerne ned på den ytterste øya, eller på andre måter avsides, for å leve i bønn og fattigdom.
- De sjøfarende munkene la ut på lange reiser i åpen båt. Opprinnelig en straff å bli satt ut i båt uten årer og seil, ble det en særegen pilegrimstradisjon. På leting etter sitt eget ”ørkensted” dro de. Stedsnavn langs kysten og på øyene nord for Skottland bærer mange spor etter disse pilegrimene. Havreisene i åpen båt brakte de keltiske munkene langt av gårde (f.eks. til Orknøyene eller Shetland, til Island⁷ og til Selje, må vi tro). En av de første kirkene i Bergen var viet til St. Columba⁸. Sjelesorg og gudstjenester utenfor klostrene var tilknyttet små menighetskirker⁹. De foretok også lange vandringer som førte dem sørover i Europa og over Alpene.

Det vi kjenner av bønner og hymnisk stoff fra denne perioden er ganske spredt. St. Patricks brynje¹⁰, bønner tillagt St. Columba¹¹, Caedmons hymne¹² og andre kan være kjent. Mange av dem er preget av tanken om Guds storhet og kan ha reisen som tema.

Ut over dette er mye av det vi oppfatter som ”keltiske bønner”, gjendiktinger med utspring i det store folkloreverket *Carmina Gadelica*, gammelt tradisjonsstoff (bønner for livets og hverdagens mange hendelser, helbredelsesformularer, osv.), innsamlet av Alexander Carmichael på slutten av 1800-tallet i de gælisktalende områdene nord og vest i Skottland¹³.

III. Premissleverandørene

Det er særlig fire teologer som får betydning for synet på det skapte, for synet på naturen:

1. Gregor av Nazians og Guds inhabitasjon:

I kampen mot arianerne arbeidet Gregor av Nazians (329–389) med spørsmålet om Guds treenighet: Etter Guds inkarnasjon følger Guds inhabitasjon: Etter at Gud sender sin Sønn til verden i menneskes skikkelse, følger Guds Ånd som tar sin bolig hos oss. Inhabitasjonen finner sted i menneskets indre rom, i de sosiale rom mellom oss og i skapelsens mangfoldige rom. Etter at Sønnen vendte tilbake til himmelen, er

verden bebodd av Gud i Ånden. Inhabitasjonen betyr ikke at verden *er* Gud, men Gud bor i verden. Inhabitasjonen er en dynamisk prosess hvor Gud går ut og inn og av verden og forvandler den innenfra. Skaperen forblir én suveren Gud som fullfører det han har påbegynt.¹⁴

2. Augustin og kosmisk sakramentalisme; *Deus semper major*

Augustin av Hippo (354–430) tanker¹⁵ var vel kjent på den tid den keltiske kulturen blomstret. Hans utgangspunkt er en sontring mellom ”virkelige/fysiske ting” og ”tegn”: Materielle/fysiske ting eksisterer i kraft av seg selv, mens *tegnene* for den oppmerksomme viser til noe større. Hver gang vi betrakter noe som er *skapt*, finner vi altså ikke bare noe fysisk, materielt, som vi kan gjøre med som vi vil, men heller noe som har en indre orden.

Det finnes to *lag* i virkeligheten: alt det vakkert ordnede skapte, og under dem mysteriet som gir det skapte *mening*. Tro blir å *se gjennom* det legemlige, fysiske, for å komme fram til det ikke-legemlige, åndelige. Mennesket kan bruke skaperverket og glede seg over det, men denne gleden er forbigående. Den eneste gleden som er ubegrenset, er gleden i Gud. Augustin løftet blikket ”oppover” i skaperverket og beholder forståelsen om Gud som alltid høyere og ”mer” enn det skapte: Gud er alltid større, *Deus semper major*.

Den kristne må alltid leve med at mennesket har en ufullstendig innsikt i det guddommelige, og at mennesket alltid er i sin begynnelse. Augustin lanserte det moralske skillet mellom mennesker og dyr. Augustin karakteriserer dyrene som tilfeldige og utilstrekkelige bivirkninger av Guds skaperverk. Denne tanken fra Augustin tok kelterne ikke opp; hos de ortodokse og i keltisk tradisjon er dyrene inkludert i inkarnasjonsunderet.¹⁶

3. Eucherius av Lyon og tekstlig sakramentalisme

Eucherius (biskop i Lyon, død ca 550) etterlater seg skriftlige kilder: *De contempti Mundi*, og *De laude heremi*. I disse bøkene beskriver Eucherius alle de synlige ting som også kunne ha meta-

forisk mening, og utlegger deres symbolske, metaforiske mening. Det er en mild tone over Eucherius’ forfatterskap: Alt det skapte bærer i seg Guds skjønnhet, om vi bare kan se den. Verden kan fylle oss med travelhet og distraksjon, men den kan også utstyre oss med de redskaper som skal til for at vi skal besinne oss på å se Guds herlighet.

Eucherius skapte en tolags verden i Skriften: Det ene laget var *ordene* man kunne lese i Skriften, den ytre fortellingen; den andre var den *underliggende, mer virkelige og evige meningen*. Skriften sto på kanten av den materielle verden og tilbød utsikten inn i den evige, immaterielle verden. Hele den skapte verden kunne ses på som en lignelse, med tegn eller veivisere, som kunne tolkes eller leses på samme måte som lignelsene i evangeliene.

Her kombinerer Eucherius av Lyon Augustins kosmiske sakramentalisme med sin egen, tekstlige sakramentalisme: Om man leste i Skriften, eller om man gikk til sitt arbeid på åkeren, kunne man se på det som omga en både som virkeligheten og som et bilde på den høyere verden. Om man leste i Skriften eller ba, om man arbeidet eller gikk, var mennesket samtidig i to verdener, både i den fysiske verden som var så konkret, men likevel stadig var i endring, og i den åndelige verden man ikke kunne berøre, men som var høyst virkelig.

4. Johannes Kassianus og asketisk sakramentalisme

Johannes Kassianus (360–435) blir den som knytter øst og vest sammen: Han tar med impulsene fra den østlige ørkenen (Han begynte som munk i den egyptiske ørkenen) til det monastiske livet i vest. Pga. den benediktinske dominansen forsvinner impulsene fra Johannes Kassianus i vest i løpet av 800-tallet, men overlever lengst i klostrene i Europas nordvestlige hjørne.

Som Augustin og Eucherius gjør han bruk av et tolags konsept på kunnskap, eksegese og åndelig liv: På det lavere nivået er det som hører forstanden til, det som ble ordnet mot praksis og handling, og som hørte til det dennesidige livet. På det høyere nivå er de åndelige saker, som kan knyttes sammen med ulike nivå av

åndelig fortolkning, og som hørte til det kontemplative livet.

Verdens, det skapt, verdi ligger i at den blir dørterskelen inn til det guddommelige område. Den høyere form for liv krevde tilbaketrekning fra verdens travle liv, en renselse fra dens forlokkelser og en avgjørelse om å vie hele sitt liv til Gud. Bestemmelsen om å trekke seg tilbake fra sentrum av verden til utkantene og forbli der, var handlingen som ble krevd av mennesket. Jo nærmere man var verdens sentre, desto mer ble man dratt bort fra det som virkelig var viktig, og risikerte å drukne i det forgjengelige, materielle. Her ser vi hvordan "ørken" blir noe mer enn et tørt og geografisk sted, men et åndelig ideal, en oase. På de britiske øyer finnes mange stedsnavn med "desert/dysert" i seg; stedene taler gjennom navnene sine om hvordan de ble brukt.

IV. Synet på verden og naturen Gudsforståelse og naturforståelse

Et sentralt tema både i øst og i vest i kristendommens første årtusen var tanken om at verden rundt oss, i likhet med mennesket selv, er preget igjen og igjen av Skaperens avtrykk.¹⁷ Hele universet har, fra himmelen over oss til den minste ting på jorden, noe ved seg, som forteller om noe uendelig mye større enn tingen selv, og som har bestemt dens hensikt.

I alle ting finnes Skaperens "fingeravtrykk", og fra disse kan mennesket erkjenne og gjenkjenne Gud, og innse at det er en orden i skapelsen (*Rom 1,19–20: For det en kan vite om Gud, ligger åpent foran dem; Gud har selv åpenbart det. Hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har de fra verdens skapelse av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger*). Universet er som en bok som forteller om Noe som er større enn de ordene som er skrevet i den; den er en samling av noe som er større enn den selv.

Hvis vi fortsetter i dette bildet om boka: Hvis skaperverket er som en bok Gud har skrevet, og som mennesket kan reflektere over i bønn, da skal den blas i med den respekt, omtanke og ærefrykt som den krever.¹⁸

"Skyggen" og en sakramental forståelse av verden

Vi forestiller oss at *skyggen* er noe som er *bak* oss: Først må noe fysisk være til, for at det kan kaste skygge. I tidlig middelalder var *skyggens* betydning en annen: Den var en forespeiling, *et forvarsel* om noe; skyggen er det som leder oss til det virkelige. Sakramentet kunne være som et forvarsel om virkeligheten som skulle komme; den virkelighet som sakramentet representerer, er fremtid: Hele den fysiske verden er som en skygge av det som skal komme (Jfr. Kol 2,17: "Dette er bare skyggen av det som skulle komme", eller Hebr 10,1: "Loven inneholder bare en skygge av alt det gode som skulle komme, ikke det sanne bildet av tingene"). Den gamle pakt var den nye pakts skygge; loven var evangeliets skygge; kunnskapen om Gud i naturen var Kirkens forkynnelses skygge; hele denne verden var som en skygge av den verden som skulle komme. Slik var den som et sakrament i Guds plan – og sakramentene er dyrebare. Verden måtte behandles med omtanke, og ble sett på som et mysterium: Naturen var et *vindu mot det evige*.

Denne sakramentale måten å se på verden på påvirket de keltiske kristnes syn på naturen, slik det også var for andre førmoderne kristne. Det hjelper oss å forstå deres syn på naturen som "Guds bok" og hellig, men også den enorme vekt de la på sakramentene og handlingene knyttet til dem. Siden også Bibelen ble lest sakramentalt, hjelper det oss til å forstå hvorfor en Bibel (tolking av tegn), og liturgiske bøker utstyr (som sakramentenes redskap) ble skattet så høyt og dekorert så overdådig. Likeens måtte fellesskapet hvor disse hellige tegnene ble verdsett og tolket, Kirken, i seg selv bli sett på som sakramental.

V. Lathrop: Liturgisk kosmologi Det brutte og knuste

Den amerikanske teologen Gordon Lathrop er mye lest, og har vært en viktig inspirasjon for arbeidet med gudstjenestereform de siste årene. Han skisserer i sin bok "Holy Ground" en liturgisk kosmologi for det neste århundret:

Lathrop bruker særlig tre bilder som et uttrykk for hvordan Guds handling kan beskrives i vår tid, om forholdet mellom Gud og menneske:

- Det knuste bildet,
- Stoffet/vevnaden ("the fabric") som har fått en rift i seg,
- hullet i himmelen, som Gud åpenbarer seg gjennom.

Til tross for – eller kanskje akkurat gjennom dette brutte, knuste, ødelagte viser Gud seg: Her kommer Kristi vesen til syne: Det er fra *hullet* i himmelen duen kommer ned; det er fra busken som tilsynelatende er i ferd med å bli ødelagt, at Gud taler; det er den blinde ved veien til Jeriko som virkelig *ser*.¹⁹ Det er ikke en ukjent Gud vi møter, men Gud som har gitt seg til kjenne midt i mellom oss.

Liturgisk spiritualitet

En av fortellingene han tar som utgangspunkt, er fortellingen i Exodus 3, hvor Moses ser den brennende tornebusken – og mer enn det: Gjennom tornebusken som tegn får han kontakt med Den levende Gud, han som er, og som gir ham beskjed: *Ta av skoene, for stedet du står på, er hellig grunn!*²⁰ Det er Guds elskede, virkelige verden som *er hellig*, ikke våre teorier om hvordan verden henger sammen. Befalingen til oss er: Ta av skoene – i ydmykhet.

Lathrop viser hvordan gudstroen i Det gamle testamente ofte står i en kontrast til det bestående, gjennom å reversere de omkringliggende kulturere/religioners myter. Denne tendensen til reversering av verdier og myter forsterkes i Det nye testamente, med kristologiske og trinitariske hensikter²¹:

"Bekjennelsen 'Jesus er Kristus' viser hvordan de brutte symbolenes dynamikk er: Hele den gamle tanken om hvem 'den salvede/Xristos' er, er snudd på hodet. Det er han som ble fornedret, som blir opphøyet; det endelige rommer det uendelige; jorden er selv blitt frelsens sted. Brødet blir Kristi legeme, og vinen blir Kristi blod. Kristi kropp blir delt ut i verden. Dette utfordrer oss til å sette pris på jordens gode gaver, og til å utøve solidaritet med dem som lider. Vi inviteres til å unngå alle lukkede religiøse eller kosmologiske systemer."²²

Et verdenssyn har sitt etos, en kosmologi sin etik; liturgi har sin spiritualitet. Alle disse tre har betydning for vår forståelse av "kosmos" – den verden vi er omgitt av – og hvordan vi for-

holder oss til den. Liturgien og dens spiritualitet skal ikke sees på som et tankesystem, men heller som kikkert, kart og kompass for et folk som er på vandring.

Lathrop setter opp nattverdhendelsen som midtpunktet alt dreier om. Hvilken sammenheng er det mellom nattverdens gave og vår forståelse av verden? Hvilken sammenheng er det mellom det lokale og det universelle? Slik kirken alltid er universell, opphever nattverden grensene for tid og sted, men er samtidig bundet til tiden og stedet, slik kirken, ekklesia, alltid er lokal. Ordningen, mønsteret, for nattverden, kommer i det translokale evangeliet, en gave som inviterer både vårt sted og hele verden til frelsen, og binder vår lokale forsamling sammen med alle andre steder i verden. Den snur vår oppmerksomhet og vår omtanke tilbake til jorden selv.²³

Lathrop kritiserer vår tids og vår del av verdens slagord "en verden uten grenser" og viser hvordan globaliseringen går ut over våre fattige medkristne i andre land. Å delta i nattverdmåltidet forplikter enhver troende til å besinne seg på fellesskapet vi tilhører – og tenke kritisk om vår tid og den nordlige verdens "dogmer" om konsum som svar på livets store spørsmål.

Andres fattigdom henger uløselig sammen med vår overflod. Det delte brød og vin, Kristi kropp og blod øst ut for verden, vil alltid utfordre til en mer helhetlig og dypere, livgivende måte å leve i verden på. Man kan ikke sette kravet om rettferdighet opp mot økologiske hensyn, eller fattiges behov mot omsorg for jorda.

Liturgisk kosmologi

Nattverden blir navet som alt går ut fra. Som kjernetekst setter Lathrop igjen opp fortellingen om åpenbaringen i den brennende busken som brenner uten å bli fortært av ilden: Gud hører menneskenes nød – og kommer til unnsetning. Det er Gud selv som erklærer jorden Moses står på, for *hellig* (2 Mos 3,5). Og når nattverden feires, klinger både gudsåpenbaringen i tornebusken og løftet om landet som flyter av melk og honning, med i bakgrunnen.

Jorden er stedet for Guds åpenbaring – og stedet for Guds nærvær. Sakrament og element

er flettet sammen i nattverdmåltidet.²⁴ Jorden er gjennom dette et "hellig sted".

Teologisk "retro": Gamle innsikter på nytt

Det er interessant å se hvordan Lathrop som et ektefødt barn av postmodernismen pusler sammen bitene av det brutte bildet for å lansere en sakramental naturforståelse, eller en liturgisk kosmologi som han kaller det, som en mulig vei videre.

Vår tids øvelser i å forstå symbol og bilde og forholde oss til dekonstruksjon²⁵ som fenomen hjelper oss til å kunne gripe de gamle kelternes sondring mellom virkelighet og tegn og konseptet med flere lag med mening, slik jeg har gitt et riss av i avsnittene om Augustin og Eucherius. Det er interessant å se hvordan f.eks. Gregor av Nazians', Eucherius' og Lathrops forståelse av naturen er kompatible.

Både Lathrop og de gamle keltiske kristne er opptatt av *tegn*. Naturen er ikke verdifull bare for sin egen skyld, men fordi den er, for den som har fått åpnet øynene og er i stand til å se, fylt av *tegn* som leder oss til Gud. Det som i middelalderen var klart å forstå, kan i sin postmoderne utgave få mening gjennom at bildet blir reversert, omtolket og gitt ny mening, og gjennom det leder oss til Gud.

Slik gjengir Lathrop også et helt forskjellig bilde av hvem Gud er, ikke "den aller høyeste" som hos de gamle keltere, men "den fornedrede".

Lathrop forankrer alt i nattverden, som en hendelse med kosmologisk betydning. Siden nattverdelementene er av jorden, får det også betydning for hvordan vi ser på jorden.

Martin Luther beskriver nattverdhendelsen slik: "*finitum capax infinitum*". "Det begrensede rommer det ubegrensede, det evige. Og vi kan fortsette: I nattverden fylles stedet og naturen av Guds fylde og frelse på en slik måte at intet sted blir noe annet enn Guds sted."²⁶

VI. Perspektiver for vår tid.

Objektivisering av naturen

Gjennom Europas store filosofer som Francis Bacon (1561–1626) og Rene Descartes (1596–1650) begynner en ny, "objektivisert" måte å tenke om naturen på.²⁷ Bacons program tok

sikte på å utvikle en praktisk filosofi og vitenskap som skulle sikre menneskets overherredømme over naturen. Hos Descartes fantes ikke noen bibelske og religiøse overtoner som hos Bacon. Mennesket kunne bruke det skapte til egne formål. Descartes etablerte et skarpt skille mellom menneskets bevissthet om naturen og naturen som et formålsløst og bevisstløst objekt.

Immanuel Kant (1724–1804) befestet skillet mellom Gud og naturen. Den ytre naturen ble sett på som et objekt, underlagt mekanistiske reaksjonsmønstre. Kants filosofi la naturen åpen for den herredømme- og erobringsteningen som har preget europeerne, uansett hvor på kloden de har ferdes.

Den irske forfatteren Seamus Heaney omtaler landskapet som et *manuskript*, en bok som det moderne mennesket i stor grad har mistet evnen til å lese. Vi nøyer oss som regel med den utenforståendes betraktende, estetiske blick og finner glede i storslåtte fjell, uberørt villmark eller idylliske skjærgårder. Heaney savner innsikten og forståelsen for landskapets egenart og den natur- og kulturhistorien som landskapet er en del av. Det estetiske blikket har mistet evnen til å tolke og reduserer mennesket til en betrakter som ikke er en del av landskapet. Heaney mener det er slik fordi vi er blitt redusert til enten estetiske betraktere eller utilitaristiske forbrukere. I begge tilfeller er naturen gått over fra å være et eget subjekt til å bli *objekt* for oss.²⁸

Lynn Whites banebrytende artikkel fra 1967 om "herredømmeteorologien" knyttet til skapelsesfortellingen i Gen 1 (*mennesket som hersker over naturen*), som han mener har inngått i et symbiotisk fellesskap med den moderne, teknologisk-vitenskapelige idé om at verden kan forstås uttømmende i lys av et mekanistisk virkelighetssyn, er ennå aktuell.²⁹ Whites grunnleggende kritikk av den protestantiske etikken er at den har muliggjort og legitimert en utbytting av jorda.

Kirkene bør bidra til å løse denne floken, gjennom å hente fram og utvikle andre aspekter av den kristne skapelsestro for å danne en motvekt mot det teknokratiske og mekanistiske natursynet vi ser rundt oss, som legitimerer utbyttingen av natur og mennesker.

Inkarnasjonen, at Gud ble menneske, er en hendelse i tid og rom. Dette har hjulpet kristne tenkere til å arbeide både med teologiens og rommets sted. Gud kunne ikke bli menneskelig; han måtte bli *menneske*. Kristi jordeliv er ikke avgrenset til en historie om Gud og mennesket. Det er en historie som også handler om Gud og skaperverket.

Det materielle universet fortjener at vi tar det på alvor og behandler det som Guds gode skaperverk, som Gud hadde sin glede i å skape ("... og Gud så at det var godt³⁰). Hvilke valg stiller det oss overfor?

En relasjonell Gud

Jürgen Moltmann uttrykker Gud som *relasjonell*. Den trinitariske læren er utgangspunkt for teologisk refleksjon fra et økologisk perspektiv, og det underliggende konsept er *perichoresis*, den sirkulære bevegelse av det guddommelige liv i fellesskap og enhet mellom de tre personer i den ene Gud. Dette utgangspunktet gjør det mulig å komme forbi hierarkiske, underordnede og autoritære ideer om Gud og heller finne fram til relasjonell, ikke-hierarkisk kunnskap. Slik forholder Gud seg til sin verden, i sitt skaperverk.

Det er en dynamisk sirkelbevegelse, en "trinitarisk dans" hvor Gud er viktig for verden, akkurat som verden og dens historie er viktig for Gud. Denne trinitariske sirkelbevegelsen danner en teoretisk basis for en kontekstuell, økologisk forståelse av skaperverket. Det ene, grunnleggende element i fellesskaps sirkelen mellom de tre personer i Gud er *kjærligheten*. Dette fellesskapet åpner opp for at Treenigheten kan omfavne hele skaperverket. Moltmann kaller dette integrerende, inkluderende, forenende fellesskapet i Den treenige Gud for "*åpen treenighet*". Slik er Gud i verden, og verden er i Gud.³¹

Hva betyr vår nye viten om hvor sammensatt og komplisert de økologiske systemer er? Hvilke ord og begreper har vi som fremdeles kan romme noe av veldigheten i det menneskene har oppdaget? La meg gi to små eksempler fra de siste 50 år:

22.12.1968 ble en ny rakett skutt opp fra NASAs forskningssenter i Florida. Den skulle lengre ut i verdensrommet enn noen hadde vært

før. De dro av gårde for å utforske månen – men de oppdaget også jorda. De sendte de første bilder hjem – av en *jordoppgang*: Bak månens knudrete flate kommer jorden fram, den vakre, blå kloden, med kontinenter og hav, med fjell og skyformasjoner. De ga oss bilder vi aldri hadde sett før, og vi blir fremdeles slått av jordens skjønnhet der den seiler i sin bane i rommet. På det niende omløpet rundt månen, på selveste julekvelden, leser de tre astronautene hver sine avsnitt fra skapelsesberetningen for dem som hørte på: "*Bli lys!*"³²

"*Kan sommerfuglens vingeslag i Brasil utløse en tornado i Texas?*" spurte Edward Lorentz, den store amerikanske meteorologen i 1972. Det var en spissformulering av hans erfaring med beregning av været ved hjelp av kraftige regnemaskiner. Han fant at ørsmå forandringer i et system kan ha meget store og uventede klimakonsekvenser.³³ Slike innsikter er nye for oss. Vi avdekker stadig nye gåter i naturen.

Hva betyr slike innsikter for oss? Hvordan reflekteres den nye kunnskap naturvitenskapen har gitt oss, inn i teologien?

Kan vi kalle naturen hellig? er essayets spissformulering. I samtaler med andre teologer i perioden jeg har arbeidet med dette essayet, har jeg fått ulike reaksjoner på spørsmålet. Det virker som at det er en betegnelse det er blitt vanskelig for oss å bruke, og jeg spør meg: Hvordan skal vi ta ordet "hellig" tilbake? Er vi i vår frykt for å guddommeliggjøre naturen – bundet i avhengigheten av vår filosofiske tradisjon – for redde for å bli anklaget for "avguderi"? Er begrepet "hellig" så fortrenget fra hverdagens liv og fra vår egen, sekulariserte begrepsverden at vi ikke kan bruke det om annet enn Gud og sakramentene?

Både New Age-grupper og de såkalte nyhedningene har i sin iver etter å gi jorda og skapningen en ny posisjon gjort jord og himmellegemer guddommelige, ikke bare hellige.³⁴ Hos disse gruppene kan selve jorden bli gjenstand for tilbedelse og bli ansett som kilden til åndelig kraft. Da snakker vi ikke lenger om skaperverkets ukrenkelighet eller jorden som hellig grunn; da er skaperverket – i stedet for Skaperen – blitt guddommeliggjort, slik Paulus beskriver det i Romerbrevets første kapittel.³⁵

Økoteologien gir oss bidrag til en fornyet tenkning om skaperverkets komplekse sammensetning, berettigelse og ukrenkelighet. Sporene av Guds hellighet i det skapte, tegnene, kan åpne opp for noe mer: Kan vi få øye på en verden som er større og rikere enn det vi vanligvis reflekterer over? Jeg tror at vi ikke skal være så redde for å bruke ordet "hellig" om skaperverket. Kanskje kan det besinne oss på dets betydning, og vår tilhørighet i det og ansvaret vi har for det?

De gamle kelteres innsikt er en advarsel til oss – om at vår utbytting av skaperverket, som om det bare var nøytral materie som står til vår disposisjon, er uforenlig med et kristent syn på skaperverket som Guds verk. Innsikten er også en oppmuntring: Den kan gi oss hjelp til å se og anerkjenne *helligheten* i Guds gode skaperverk og utstyre oss med kart, kompass og kikkert som hjelper oss til å finne spor og veivisere til den kjærlige, allmektige Gud som alltid er større enn vi kan fatte.

Litteratur

- Bradley, Ian: *The Celtic Way*, London. Darton, Longman, Todd 1993/2004.
 Bradley, Ian: *Colonies of Heaven*. Darton, Longman, Todd. London 2000.
 Lathrop, Gordon: *Holy Ground. A liturgical cosmology*, Fortress, Minneapolis 2003.
 Meek, Donald: *The Quest for Celtic Christianity*. Handsel press, Edinburgh 2008.
 Mæland/Tomren: *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*. Tapir, Trondheim 2007.
 O'Loughlin: *Celtic Theology: Humanity, World and God in early Irish Writing*. Continuum, New York 2000.
 O'Loughlin: *Celtic Theology: Journeys on the Edges. The Celtic Tradition*. Darton, Longman, Todd, London 2000.
 Olsen, Harald: *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*. Verbum 2008.
 Schorre/Tomren: *Grønn postill. Økoteologi og kirkehverdag*. Verbum 2001.
 Wainwright, Susin, Wilfred: *Eco-Theology*, SCM London, 2009.
Bibelsitatene er hentet fra Bibel 2011.

Noter

- 1 F.eks. 1 Mos 1,9.
- 2 Jeg har her særlig støttet meg på begge O'Loughlins bøker, Meek og Harald Olsen.

- 3 Se litteraturliste for nærmere ref.
- 4 Celtic Theology s 29.
- 5 Celtic Theology, s 23.
- 6 Det vi tradisjonelt tenker på som et kloster: nonner/munker som lever et felles liv under samme tak med en felles regel og en felles ledelse, i motsetning til eneboeren.
- 7 I *Íslendingabok*, skrevet av Are Torgilsson Frode, hevdes det at da nordmenn kom til Island, var det noen irske munkar – *papar* – der allerede.
- 8 Se Olsen s 229–231.
- 9 Se Meek s 107.
- 10 En enkel og forkortet utgave finnes i Bønneboka fra Verbum forlag 2002, s 22.
- 11 Olsen s 227.
- 12 Olsen s 220.
- 13 Carmina Gadelica ble utgitt i 1900 i Edinburgh med parallell tekst på gælisk og engelsk.
- 14 Sitert fra Sigurd Bergmans artikkel i *Økoteologi*, s 76.
- 15 I dette underkapittelet gjengir jeg en resonnementsrekke fra *Journeys on the Edges* s 36ff.
- 16 Berges artikkel i "Grønn postill" s 59.
- 17 O'Loughlin: *Journeys on the Edges*, s 35.
- 18 Se *Journeys on the Edges* s 34 og 35.
- 19 I hele kapittel 1, fra s 25 utlegger Lathrop Platons Timeus-skikkelse som en bakvegg for den antikke tilhører av Markus-evangeliet. Hos Platon var det å se den fremste egenskap. Det fører dessverre for langt å gå inn i Lathrops svært interessant utlegning av sammenhengen mellom Platon og Markus-evangeliet.
- 20 Bibelselskapets oversettelse.
- 21 Lathrop s 43.
- 22 Min oversettelse, Lathrop s 76.
- 23 Lathrop s 148.
- 24 Lathrop s 152.
- 25 Filosofen Jacques Derrida. Derrida lanserte begrepet: dekonstruksjon er en prosess, en teknikk for å avsløre hva den enkelte teksten og dermed leseren tar for gitt.
- 26 Slik utlegges Martin Luther av Bård Mæland, *Økoteologi* s 136.
- 27 Framstillingen i de følgende avsnitt er hentet fra Berges artikkel i *Grønn postill*.
- 28 Sitatet er hentet og lett bearbeidet fra Roald Kristiansens artikkel om økoteologi og stedstilhørighet i *Grønn postill*.
- 29 Se f.eks. nærmere til dette i Roald Kristiansens artikkel i "Økoteologi".
- 30 F.eks. 1 Mos 1,9.
- 31 Sitert fra Josias da Costa jr's artikkel «Theology and Ecology; Moltmann and Boff» i *Eco-Theology*.
- 32 Til historien, se f eks <http://www.nrk.no/vitenskap-og-teknologi/1.6348091>.
- 33 Se f eks <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/article2416231.ece>.
- 34 Eksempel: Gaia er en figur som har fått nytt liv: Hun var den greske jordgudinnen, en av titanene, en urmoder og jordgudinne. Med et enkelt søk på Wikipedia finner man et eget lite avsnitt om nyhedenskap, de moderne heksene og Gaia, f.eks.
- 35 Rom 1,25.