

ARTIKKEL 5

Bidrag til en kristen forståelse av mennesket

Gunnar Innerdal, Ståle Johannes Kristiansen, Kim Larsen, May Bente Stuart Matre, Svein Rise, Peder Kvaale Solberg og Knut-Willy Sæther

NLA Høgskolen

Sammendrag: Artikkelen gir et bidrag til det NLA Høgskolens vedtekter § 6 kaller «en kristen forståelse av mennesket». Først drøftes prinsipielle spørsmål knyttet til å hevde en kristen forståelse av mennesket i dag i skjæringsfeltet mellom Bibelens tekster, bruken av dem gjennom historien på godt og ondt, menneskelig erfaring, filosofiske og andre faglige innsikter, og vår tids aktuelle spørsmål. En kristen forståelse av mennesket må, selv om den også har en allmenn forankring, gjennomtenkes og tilkjempes i hver generasjon, både i og utenfor kristenheten. Videre går artikkelen inn på tre temaområder der en kristen forståelse av mennesket brytes mot samtiden i dag. Først drøftes sider ved å skulle finne seg selv som en elsket og elskende Guds skapning i relasjon til Gud og nesten. Det kristne budskapet om Guds ubetingede kjærlighet har høy relevans i møte med ulike former for eksistensiell uro og tilkortkommenhet. Videre inkluderes et kosmologisk perspektiv der mennesket plasseres inn i sin større sammenheng i skaperverket, relevant for presserende miljøspørsmål i vår tid. Til sist vises hvordan en kristologisk forankret forståelse av menneskelig svakhet kan være et viktig korrektiv til transhumanistisk eller annen utilitaristisk orientert tenkning som reduserer enkeltmenneskets verdi.

Nøkkelord: NLA Høgskolen, kristen forståelse av mennesket, menneskesyn, kristen humanisme, identitet, kosmologi, transhumanisme

I vår tid ser vi konturene av en storstilt revurdering av det menneskelige, hva det vil si å være menneske og hvilke fortellinger mennesket inngår i. Debatten spisser seg gjerne i spørsmål knyttet til menneskeverdet, og kan ta form i en urovekkende nedvurdering av de syke, svake, lidende, ufødte,

Sitering av denne artikkelen: Innerdal, G., Kristiansen, S.J., Larsen, K., Matre, M.B.S., Rise, S., Solberg, P.K. & Sæther, K.-W. (2020). Bidrag til en kristen forståelse av mennesket. I Hagesæther, G., Innerdal, G. & Kvam, B. (Red.), *NLA Høgskolen. Fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn* (s. 109–146). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.102>
Lisens: CC BY-NC-ND.

aldrende eller funksjonshemmede. Det er ikke noe nytt at synet på mennesket diskuteres, for det har endret seg gjennom alle tider i møte med nye teknologiske og politiske virkeligheter. Dette gjelder også innenfor kristen tradisjon, som i likhet med alle tradisjoner inneholder elementer av tenkning og praksis som for oss i dag fremstår som delvis på rett spor, og delvis på galt spor. En kristen forståelse av mennesket må dermed stadig vekke tilkjempes både innenfor kristenheten og i den kristne troens møte med andre synspunkter og kontekster.

Kristen tenkning har fra begynnelsen av utfordret og latt seg utfordre av samtidens rådende antropologi, ikke bare ved å gjenta nedarvede læresetninger, men gjennom aktuell nytenkning av det kristne synet på mennesket i møte med hver generasjons eksistensielle spørsmål. Utfordringer i samtiden har alltid vært både gave og oppgave; de gir mulighet til å gjennomtenke åpenbaringen om mennesket som et selvoverskridende mysterium. Det samme gjelder for vår tid. For å svare på de moralske dilemma som særlig nyere teknologi stiller oss overfor, må vi dypere ned i kristen tenkning, ned til den grunnleggende fortellingen om mennesket i dets storhet og sårbarhet. Det er noen slike dypdykk vi ønsker å bidra til i denne artikkelen.

Mennesket står sentralt i alle utdanningene NLA Høgskolen tilbyr. For all utdanning institusjonen tilbyr til tjeneste i kirke, hjem, skole og samfunn, er det derfor en grunnleggende oppgave å gjennomtenke hva et menneske er. I pakt med dette sier Høgskolens vedtekter at formålet for virksomheten er å fremme danning og dyktiggjøre til tjeneste ut fra «en kristen forståelse av natur, *menneske*, kultur og samfunn».¹ Disse fire områdene er selvsagt flettet inn i hverandre, men samtidig har mennesket en nøkkelrolle i kristen helhetstenkning: Forståelsen av mennesket former vår oppfatning av både naturen, kulturen og samfunnet. Derfor har NLA Høgskolen lange tradisjoner for å jobbe med menneskesynsspørsmål.²

1 NLA Høgskolens vedtekter § 6, tilgjengelig på www.nla.no. Vår utheving.

2 Gjennom mange år hadde NLA Høgskolen et årlig menneskesynseminar for alle førsteårsstudenter. Innlegg fra disse finnes bl.a. publisert i Mosevoll (red.) 1992 og Sæther mfl. (red.) 1996. I de senere år har det bl.a. vært jobbet med menneskesynsspørsmål i seminarer i «Forum tro/tanke» (06.02.2014 og 23.04.2015).

I det verdiforankrede faglige arbeidet innen høgskolens ulike fagdisipliner står slike spørsmål også i dag helt sentralt.³

Den overordnede problemstillingen for denne artikkelen er altså hvordan en slik *kristen forståelse av mennesket* kan artikuleres i vår kontekst i dag. Med vår kontekst mener vi NLA Høgskolen internt og de ulike faglige og teologiske tradisjonene som lever ved institusjonen, med foreninger til den nasjonale og internasjonale debatten disse inngår i. Vi som skriver, er alle medlemmer av forskergruppen *Teologi og spiritualitet* ved NLA Høgskolen, og ønsker med dette å bringe videre institusjonens tradisjon med å vektlegge faglig refleksjon rundt en kristen forståelse av mennesket. Forfatterne har samlet sitt faglige tyngdepunkt innenfor teologiske disipliner, med ulike koblinger til filosofi, kunst og estetikk, spiritualitetsforskning, naturvitenskap, antikke studier, psykologi og pedagogikk. Vi kommer fra ulike kirkelige og konfesjonelle tradisjoner, noe som gjør at drøftingene i artikkelen har et felleskristent (økumenisk) preg. Samlet har vi også med oss en erfaringsbase fra terapeutisk virksomhet og pastorale oppgaver som vil være en aktuell bakgrunn for forståelsen av hvilke spørsmål og utfordringer som opptar vår tids og kulturs mennesker.

Vi har ikke ambisjoner om at denne artikkelen skal være noen uttømmende eller systematisk gjennomgang av alle aktuelle spørsmål eller hele kildegrunnet som kan være aktuelt i en drøfting av hva en kristen forståelse av mennesket er – det ville krevd minst en egen bok. Den bør heller oppfattes som en essayistisk anlagt mosaikk av ulike innsikter fra forskjellige tenkere og tradisjoner som på syntetisk vis berører problemstillinger som gjør at det kastes lys over noen sentrale grunnlagsspørsmål for alt arbeid ved NLA Høgskolen. Selv om vi peker i bestemte retninger i flere normative spørsmål, er artikkelen først og fremst å oppfatte som et faglig fundert innspill til debatt og videre refleksjon og fordypning, ikke som noen fasttømret endelig fasit. Underveis viser vi til tenkere fra ulike

3 Fagmiljøet ved NLA Høgskolens engasjement i spørsmål om menneskesyn og menneskeverd kommer blant annet til uttrykk gjennom pedagogikkavdelingens plan for forskning knyttet til den felles forskergruppen *Pedagogikk, verdi og periferi*. Se <https://www.nla.no/forskning/forskergrupper/avdeling-for-pedagogikk/>. Et av flere ferske bidrag som tematiserer aktuelle menneskesynsutfordringer i pedagogisk sammenheng, er Børhaug & Reindal 2018.

epoker og filosofiske, teologiske og terapeutiske tradisjoner, men gir ikke noe i nærheten av et uttømmende bilde av historien. Navnene som tas frem mener vi er tenkere som på særlig innsiktsfulle, grundige eller originale måter har bidratt til å belyse de problemstillingene vi er innom.⁴

Det er mange spørsmål knyttet til en kristen forståelse av mennesket vi av ulike grunner ikke har mulighet til å ta grundig opp i denne artikkelen, bl.a. knyttet til forståelsen av mennesket som synder, uttegning av de etiske konsekvensene av resonnementene våre på alle områder, og flere grunnspørsmål i antropologien, som f.eks. forholdet mellom kropp og sjel. Fokuset i det følgende vil være på to brennpunkter som vi vurderer som særlig aktuelle når det gjelder kristen forståelse av mennesket i dag. De er begge relatert til grunnleggende sider ved forståelsen av menneskets verdighet og menneskelighet, og hvilke konsekvenser dette har på ulike områder i menneskelivet. Det ene gjelder *hvordan kristen tenkning om mennesket skal finne sin plass i et postmoderne, sekularisert og pluralistisk samfunn*. Hvordan kan og bør en kristen forståelse av mennesket etableres og gjøres gjeldende i ulike kontekster i tenkning, samfunn og politikk? Dette aktualiserer klassiske problemstillinger innenfor teologien om forholdet mellom det allmenne og det kristne både i åpenbaringsforståelsen, etikken og på andre områder – og i ytterste instans spørsmålet om forholdet mellom skapelse og frelse i kristen tro.⁵ Det andre viktige brennpunktet gjelder det som gjerne kan oppfattes som testspørsmålet på hvilken verdi et samfunn, en filosofisk tenkning eller en kirkes liv og lære tilkjenner mennesket: *hvordan man tenker om og behandler det svake, uproduktive og lidende mennesket*. Dette er også nært knyttet til spørsmålet om menneskets status og verdighet i og overfor det øvrige skaperverket. Mange aktuelle debatter i samfunnet, kanskje tydeligst knyttet til spørsmål relatert til abort, etiske problemstillinger innenfor bioteknologien og aktiv dødshjelp, preges av ulike typer tenkning om

4 Flere av disse har forskergruppens medlemmer arbeidet mer inngående med i andre sammenhenger. Noter underveis viser til slike arbeider.

5 Flere av bidragsyterne til artikkelen har skrevet om disse temaene tidligere, se bl.a. Rise 2012 (Ireneus om skapelse og frelse); Innerdal 2015 (naturlig og spesiell åpenbaring i tilknytning til Hans Urs von Balthasar); Rise 2017, særlig del IV; Kristiansen 2018 og Innerdal 2018.

mennesket som vektlegger vellykkethet, nytteverdi og det ønskede som retningsgivende for det gode liv.

Artikkelen vil berøre *humanisme*-begrepet. Begrepet har vært mye brukt i jødisk-kristen tradisjon, men er i dag et svært mangetydig begrep (Christoffersen 2017). Det kan brukes om posisjoner som hører hjemme i nyere sekulærhumanisme og i ulike versjoner av kristen og annen religiøs forankret tenkning om mennesket opp gjennom historien. I Grunnlovens § 2 beskrives *vår* kulturelle arv som «kristen og humanistisk». Også denne formuleringen er flertydig. Kristen og humanistisk kan her leses som to selvstendige størrelser, eller som størrelser som på ulike måter overlapper hverandre. Hensikten vår er ikke å «gjenerobre» humanisme-begrepet som sådan som noe spesifikt «kristent», men å understreke sammenhengen mellom innholdet i begrepet og de religiøse tradisjonene det har vært knyttet til, og hevde at det (også) hører hjemme nettopp der.⁶ Vi vil på den ene siden utfordre til en kristen gjennomtenkning av inkarnasjonens grunnleggende betydning for forståelsen av mennesket, også i teologisk debatt. På den annen side vil vi peke på humanismens behov for historisk og ideologisk forankring i en tid der grunnleggende forutsetninger for forståelsen av mennesket som i århundrer har vært tatt for gitt i vår kulturkrets, er i ferd med å utfordres radikalt.

En kristen forståelse av mennesket mellom historie og samtid

Historiske byggesteiner for et kristent menneskesyn

Bibelens fortellinger og budskap er både historisk og systematisk sett grunnlaget for hva et kristent menneskesyn er. Det betyr ikke at vi kan komme direkte til Bibelen, eller at den kommer uformidlet og direkte til oss; vi leser den som del av en lang overlevering og hermeneutisk prosess som på godt og vondt påvirker både hvordan vi tolker Bibelens tekster

6 Kristiansen og Solberg har gitt bidrag til en fornyet bruk av humanisme-begrepet i kristen sammenheng i flere lederartikler i det katolske årsskriftet *Segl*. Se Kristiansen & Solberg 2017: 7–11, 2012: 5–6 og 2013: 5–11. Flere sentrale artikler i årsskriftet utdyper forståelsen av denne katolske/kristne humanismen. Se for eksempel Arnfinn Haram 2012.

og hvordan de anvendes normativt. Men gjennom Skriftens fortelling om Gud som skaper, Guds historie med sitt folk Israel og Guds Sønnns inkarnasjon i mennesket Jesus Kristus gis det noen grunnleggende merkesteiner til en kristen antropologi og innsikt i hvordan Gud forholder seg til mennesket. Disse ble helt fra begynnelsen av videreutviklet gjennom arbeid med Bibelens budskap i møte med aktuelle situasjoner og problemstillinger. I det følgende presenteres noen viktige hovedtrekk i dette.⁷

Et grunnbegrep for menneskesynet i teologien gjennom historien har vært omtalen av mennesket som skapt i *Guds bilde* (etter 1 Mos 1,26–28), på tross av at begrepet ikke har noen utpreget sentral rolle i Det gamle testamente. Det er bare mennesket som omtales slik i Skriften. Atskillige spaltetimer har vært brukt til å diskutere hva det innebærer i ulike kontekster. Vi vil peke på at det inneholder en tanke om en likhet med Gud i ære og herlighet (jf. Sal 8). Kanskje tenkes det i tillegg på en likhet med Gud i form av felles egenskaper, slik man ofte har sagt i senere kristen tradisjon. Det innebærer også en form for representasjon: Overfor skaperverket står mennesket som forvalter på Guds vegne. Bak det enkelte menneskes verdighet står alltid Gud (derav også forbudet mot drap og forbannelser begrunnet i dette, 1 Mos 9,6 og Jak 3,9). Samtidig som mennesket er Gud-lik og storslått, beskriver Bibelen også menneskelivets forgjengelighet og hvor lite mennesket er (jf. igjen Sal 8; Sal 103,14–16; Forkynneren), og hvor avhengig mennesket og alt liv derfor er av Gud som er livets kilde (Sal 36,10; Sal 104,29f).

I Det nye testamente kobles talen om Guds bilde til Jesus Kristus (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Han er det ultimate gudsbildet, og det kristne liv er en realisering av Guds bilde i oss gjennom ham (Ef 4,24). Talen om Guds bilde kan altså, lik all tale om menneskets verdighet i Skriften, føres både på skapelsens og frelsens område; ethvert menneske har krav på liv, omsorg og respekt både i kraft av å være skapt i Guds bilde og å være en bror eller søster som Kristus døde for (1 Kor 8,11). I både skapelsens og frelsens sammenheng understrekes det flere ganger i Skriften at «Gud ikke gjør forskjell på folk» (2 Krøn 19,7; Rom 2,11; Jak 2,1ff. mfl.), enten det

⁷ For mer om mennesket i Bibelen se bl.a. Stordalen 1994 og Pedersen (red.) 1989.

gjelder kjønn, etnisitet eller sosial status (Gal 3,28; Kol 3,11). Derfor tales det skarpt mot alle former for korrupsjon, utnyttelse og urettmessig forskjellsbehandling, både i de gammeltestamentlige profetenes samfunnskritikk og i Det nye testamentes formaninger. Gud er ikke primært en beskytter for *status quo* eller urettferdige samfunnsstrukturer, men heller en som er på de svake og marginalisertes side; Gud er den som tar seg av og bryr seg om enker, farløse og innflyttere (Sal 113,7; 146,9; Sak 7,10 mfl.), han har omsorg for alle mennesker fra de som veves i mors liv, til de med grå hår (Sal 139,16; Jes 46,4).

Et siste trekk vi vil nevne fra Bibelens omtale av mennesket er at det eksisterer i relasjon – til Gud og til sin neste. Forholdet til Gud kommer blant annet til uttrykk gjennom bønner. Både Jesus, apostlene og Det gamle testamentes salmister har den «fortrolige samtalen» (Sal 25,14) med Gud i bønner som en grunnleggende side ved sitt liv og sin selvforståelse. I de to store bud er kjærligheten det sentrale: Man skal elske Gud og sin neste med alt man har (Matt 22,36–40 mfl.). Her skimter vi nok også en side ved Gud-likheten; for Gud er kjærlighet (1 Joh 4,8), og mennesket er derfor satt overfor Gud og sin neste for å bli elsket og å elske (1 Joh 4,7). Denne kjærligheten lar seg ikke stoppe av noe, Guds kjærlighet strekker seg også til dem som ikke søker ham og ikke elsker ham (Rom 5,8.10). Derfor innbefatter kristen kjærlighet også fienden og den man ikke forventer noe igjen fra (Matt 5,43–48). Den Guds-inngitte kjærligheten kan aldri reduseres til kalkulering og motytelser i et regnestykke, men går alltid over alle grenser: «Ha ingen skyld til noen, annet enn det å elske hverandre!» (Rom 13,8).

Historiske autoriteter og et kristent syn på mennesket i dag

Disse grunnleggende punktene i synet på mennesket har preget kulturen i vår del av verden på en gjennomgripende måte gjennom mange hundre år, slik at mye av det som hevdes, f.eks. om menneskers likeverd og livsrett, avstandtagen fra korrupsjon og diskriminering, gjerne ansees som allment anerkjent og selvvinnlysende, selv om de ikke nødvendigvis

har det samme gjennomslaget i alle kulturer.⁸ Dyptgripende endringsprosesser i vår tid knyttet til blant annet fenomen som sekularisering og postmodernitet fører imidlertid til at det stilles spørsmål ved mye av denne arven. Mange, også blant dem som selv ikke lenger vil regne seg som kristne tenkere i tradisjonell mening, vil likevel fortsatt understreke den som viktig og retningsgivende. I vår tid er det særlig viktig å tenke gjennom hvordan man innenfor kristen tenkning skal forholde seg til og argumentere for denne arven i møte med dem som ikke anser Bibelens tekster eller kristen tradisjon som noen viktig kilde eller autoritet. Dette innebærer å tenke gjennom hvilke sider av en kristen forståelse av mennesket som er forpliktende for alle mennesker, og på hvilken måte.

Når man skal gjennomtenke og hevde en kristen forståelse av mennesket i dag, kan man ikke uten videre legge et utvalg bibeltekster på bordet og regne saken som avgjort. Det handler både om at slike argumenter har begrenset gjennomslag i en sekulær kontekst, og om at det innenfor den kristne teologien selv finnes en bredde og dybde i disse spørsmålene som ikke uttømmes bare gjennom anførelse av mer eller mindre løsrevne bibeltekster (Innerdal 2012: 425–426). Skal Bibelen brukes som begrunnelse for et kristent menneskesyn i dag, må man være bevisst på den tolkningsprosessen man da setter i gang. Bibelen inneholder jo også tekster som mer eller mindre sanksjonerer handlinger som vi i dag klart vil si er i strid med en kristen forståelse av menneskets verdighet, slik som folkemord / etnisk rensing basert på det som i dag ville vært kalt ekstremistiske holdninger, bevisste drap på barn i væpnet konflikt, dødsstraff, bruk av vold i oppdragelseshensikt, slavehold og nedsettende omtale av kvinner og seksuelle minoriteter. Hva som helst i Skriften kan derfor ikke hevdes som bindende i dag; i mange spørsmål må den tolkes ut fra sitt kristologiske sentrum og i bevissthet om de kulturelle forskjellene mellom den gang der og her og nå.

Vi har tidligere vært innom hvordan menneskets verd i Bibelen grunnleggende forankres i Guds gjerning som skaper. Dette gjelder ikke bare

8 Det tydeligste uttrykket for denne kulturelle konsensusen finnes i *FNs Verdenserklæring om menneskerettigheter* fra 1948. Den faglige debatten om menneskerettighetenes bakgrunn, innhold og begrunnelse er fortsatt høyst levende innenfor forskjellige fagmiljøer. På NLA Høgskolen blir denne debatten særlig tematisert innenfor interkulturelle studier.

Guds folk i den gamle pakt eller de Jesus-troende i den nye; alle mennesker er på samme måte skapt av Gud og mottagere av hans godhet som verdens opprettholder (jf. Matt 5,45; 6,25ff; Apg 17,22ff; 14,15–17). Av skapelsen følger det altså en slags dobbelt gitthet – i den forstand at livet er en gave, og i den forstand at den er gitt som vår virkelighet. Mye av Det gamle testamentets visdomslitteratur baserer seg på denne i utgangspunktet allmenne situasjonen menneskene er satt i som Guds skapninger. I Det nye testamente uttrykker Paulus på denne bakgrunn tanken om at alle mennesker har Guds lov skrevet i sitt hjerte (Rom 2,14f).⁹ Vi ser altså her at det i Bibelens tekster finnes oppspill til en tanke om at en kristen forståelse av mennesket ikke bare forankres i bibeltekster eller frelseshistorien, men også i mennesket selv i dets skapthet og gitthet.

Når frelseshistorien Bibelen forteller om, i kristen teologi kalles en åpenbaring, er det derfor et viktig poeng at åpenbaring nettopp *åpenbarer* hva som er tilfelle. Den grunnleggende metaforen er at man avdekker noe (gr. *apo-kalyptā*) som allerede er der, som finnes bak forhenget, men som før på en eller annen måte var skjult eller utilgjengelig. En kristen forståelse av mennesket er derfor ikke noe som påtvinges virkeligheten utenfra, men som taler om og griper selve virkeligheten.¹⁰

Et kompliserende element i dette er synden og det onde. For både hvordan verden *er* og vår innsikt i alle slags spørsmål både om Gud, mennesket og det gode er preget av menneskelig tilkortkommenhet, ondskap og forgjengelighet. Det er dette man i teologien peker på ved å kalle verden en «fallen» verden.¹¹ Troen på Gud som skaper og frelser innebærer at man ikke oppfatter denne fallenheten som en nødvendighet, for kristen tro har en visjon av hvordan verden var tenkt å være og hvordan den skal bli når Gud fullender alt. Åpenbaringen som åpenbaring av det virkelige står derfor i et erkjennelsesmessig spenningsfelt. Læren om sammenhengen

9 Hva som er det konkrete innholdet i dette har vært og er omdiskutert i ulike teologiske tradisjoner. Dette skriftstedet hos Paulus er også en viktig del av bakgrunnen for ulike varianter av kristen tenkning om en naturlig lov eller naturrett (*lex naturalis*).

10 Denne tenkningen om forholdet mellom åpenbaringen og det som allerede finnes i verden, er utfoldet i tilknytning til begrepet katalogisk analogi (*katalogical analogy*) i Innerdal 2015: 125–135. For en lignende tanke uttrykt i tilknytning til Knud E. Løgstrup, se Gregersen 2017: 57: «In revelation, [God's] pre-existing reality emerges».

11 Hva dette mer presist innebærer, er omstridt både i tradisjonell teologisk-filosofisk debatt og i nyere dialog mellom teologi og naturvitenskap.

mellom skapelse og frelse og Guds fortsatte skapelse i den falne verden innebærer likevel at det innenfor dette spenningsfeltet går an å hevde en kristen forståelse av mennesket som selve sannheten om mennesket. Også hos mennesker som ikke bekjenner seg til kristen tro, kan man frimodig forvente å finne stor grad av gjenklang når menneskets verdighet, storhet og sårbarhet bringes til uttrykk. Linjene fra dette spenningsfeltet møtes i kristologien, for Kristus er både hele skaperverkets og menneskelighetens urbilde, og samtidig åpenbarer han den sanne menneskelighet gjennom sitt syndfrie, Gud-vendte og nestekjærlige liv (Tollefsen 2010).

En kristen forståelse av mennesket skal derfor ikke bare etableres og hevdes i et trygt, tilbaketrukket miljø der Bibelens budskap tas for gitt. Den er forankret i verden slik den faktisk er skapt, og skal og vil ut i denne verden, slik at den stadig på ny blir formulert og arbeidet for, i dialog med all annen innsikt. Allmenne tilganger til menneskets karakter og verdighet er dermed ikke bare vikarierende argumenter for en posisjon som *egentlig* kun er uttrykk for tolkning av bibeltekster, men en reell deltager i dialogen der en kristen forståelse av mennesket etableres og hevdes.

En kristen forståelse av mennesket i møte med aktuelle utfordringer i samtiden

Å finne seg selv mellom egenkjærlighet og nestekjærlighet

Et sentralt kjennetegn ved vår postmoderne kontekst er en gjennomgripende fragmentering og pluralisering på mange livsområder. Dette kommer blant annet til uttrykk i oppløsning av institusjoners og tradisjoners autoritet, men også når det gjelder menneskelig identitet.¹² Det postmoderne mennesket må finne sin identitet på egen hånd i en kaotisk verden. Vi møter og møtes av andre ikke som «hele» mennesker, men som omskiftende kameleoner som forholder seg selektivt både til eget selv og andres.¹³

¹² Til denne tematikken se videre Anderson 2000, med Trond Berg Eriksens etterord.

¹³ Dette påpekes f.eks. av psykiater Finn Skårderud. Jf. Edland 2012.

Den tidlige kristne refleksjonen om mennesket som vi finner i bibel-materialet, videreføres og utvikles i senere kristen tradisjon. Det er ikke rom for å tegne ut hele bildet av dette her. Vi skal likevel ganske kort først ta med oss noen forbindelser mellom teologi og antropologi hos noen sentrale oldkirkelige teologer som har preget kristen tradisjon, før vi lar Søren Kierkegaards tenkning bli en inngangsport til å jobbe med spørsmål om menneskets identitet innenfor en kristen forståelse av mennesket for i dag.

Antropologien til Augustin av Hippo (354–430) ble toneangivende for den vestlige kirke gjennom middelalderen og reformasjonstiden. Når vi kommer til Kierkegaard, er imidlertid hans tenkning også preget av lesning av østlige kirkefedre. Både hos Augustin og de såkalte kappadokiske fedre, ikke minst hos Gregor av Nazianz (329–390),¹⁴ finner vi en nær sammenheng mellom utfolding av kristologien, treenighetslæren og antropologien.

De kappadokiske teologene bidrar til å avgrense og relasjonsbestemme personbegrepet i arbeidet med utviklingen av treenighetslæren. Samtidig danner dette grunnlaget for en kristen forståelse av mennesket. Som person blir mennesket definert av den kjærlighetsrelasjonen som allerede finnes mellom personene i Gud. Hva denne kjærlighetsrelasjonen konkret består i, kjenner vi gjennom hvordan den treenige Gud har vist sin kjærlighet til menneskene, først og fremst gjennom Jesu liv, hans ord og gjerninger, og hans selvhengivne offer for menneskenes skyld. Menneskets Gud-likhet ligger derfor først og fremst i evnen til å gjøre det gode, sier Gregor.¹⁵ I Kristus viser Guds kjærlighet seg som menneskekjærlighet (gr. *filanthropia*). Å elske menneskene betyr dermed å ligne Gud, slik vi er skapt til.

Denne Gud-likheten kommer særlig til uttrykk i møte med de syke, de fattige og de utstøtte. Fordi Kristus på en særlig måte identifiserte seg med disse, er det også gjennom dem han henvender seg til oss. Dette «oss» er likevel relativt. Vi er alle sårbare, og vet aldri når situasjonen snus på hodet, slik at vi ender opp blant dem som har desperat behov for hjelp.

14 I tillegg regnes Gregor av Nyssa og Basilius av Caesarea med blant de kappadokiske fedrene.

15 *De Pauperum Amore (Oratio 14)*, se litteraturlisten for detaljer om utgaver.

Både i den lidendes behov for hjelp og i den hjelpendes utstrakte hånd er det Kristus som henvender seg til den andre.¹⁶ I den hjelpende handling uttrykkes både vår sanne menneskelighet og vår Gud-likhet, som slik forstått dypest sett er ett og det samme. Mennesket er altså ikke selv det ytterste referansepunktet for sin identitet, verdi og rolle i skaperverket og historien. Grunnleggende her er at mennesket er til fordi det er elsket, og at Gud bekrefter sin kjærlighet til menneskene gjennom sin totale selvhengivenhet for menneskets skyld i Jesus Kristus. Denne kjærlighetsrelasjonen er fundamental, i den forstand at mennesket blir seg selv i samme grad som det erkjenner seg selv som elsket, og selv er i stand til å elske.

Kappadokiernes tenkning om hvordan mennesket finner sin identitet i erkjennelsen av å være elsket og uttrykker denne identiteten ved å elske, samsvarer med Augustins tilnærming til denne grunntematikken i hans selvbiografi *Confessiones / Bekjennelser*.¹⁷ Augustin forutsetter her at vi har et selv som på mystisk vis korresponderer med Skaperen, og at vi først blir oss selv når vi blir i ham:

Men for meg er det godt å holde meg nær Gud (Salme 73,28); for blir jeg ikke i ham, kan jeg heller ikke bli i meg selv.¹⁸

For hva kan jeg være for meg selv når jeg ikke har deg? [...] Hvilket menneske er vel sant menneske når han bare er menneske?¹⁹

16 Denne tanken kan gjerne sammenlignes med Martin Luthers betraktninger i den såkalte *Frihets-traktaten (Et kristenmenneskes frihet / Om den kristne frihet)*: «Hver enkelt skal bli en Kristus for den andre, så vi innbyrdes kan bli Kristuser og Kristus den samme i alle, det vil si: sanne kristne. (...) Utvilsomt er det fra Kristus vi har dette navnet og da ikke fordi han er fraværende, men fordi han bor i oss, det vil si: idet vi tror på ham, vekselvis og gjensidig er Kristus for hverandre og dermed gjør mot vår neste slik Kristus gjorde mot oss» (sitert etter Lønning & Rasmussen (red.) 1979, 225–226). Luthers tenkning om kristologiens og treenighetslærens betydning for interpersonale kjærlighetsrelasjoner er utfoldet i Skottene 2011. Han viser i denne artikkelen til at flere momenter i Luthers tenkning på dette området har paralleller hos Emmanuel Levinas, som vi kommer tilbake til nedenfor.

17 Norske utgaver av *Confessiones/Bekjennelser* finnes ved Slaattelid 2009 (nynorsk) og Hjelde 2015 (bokmål).

18 *Bekjennelser* 7,11.

19 *Bekjennelser* 4,1.

Forståelsen av personen og selvet i den vestlige kulturkrets går videre gjennom en lang historie som ikke kan utdypes her, der Augustin blir en av de viktige premissleverandørene.²⁰

Lignende tanker om et *selv* dypt inne i oss gjenfinner vi hos den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813–1855), som tar opp sentrale deler av Augustins teologi om selvet og utvikler en egenartet refleksjon knyttet til å være seg selv og finne seg selv som en elsket og elskende Guds skapning.²¹ I det følgende skal vi se nærmere på «kjenn-deg-selv»-tenkningen i hans to verker *Sykdommen til døden* og *Kjærlighetens gjerninger*.²² I disse to verkene drøftes menneskets livsprosjekt i dikterisk form, men det er forankret i den virkeligheten vi alle lever i, først i Kierkegaards egen (hans erfaring) og dernest i alle andres.

Ifølge Kierkegaard blir mennesket *fortvilet* på grunn av spenningen i Selvet mellom destruksjonen og de mørke kreftene på den ene side og den evige bestemmelse gjennom Guds kjærlighet på den annen side når mennesket forsøker å realisere seg selv.²³ Mennesket vil jo helst iscenesette seg selv ved å realisere egne muligheter, ved å demonstrere potensialet en har til kreativt og produktivt liv. Egenviljen etterstreber forbedring og framgang i tråd med humanismens idealer om selvstendighet, frihet og fullkommenhet. I *Sykdommen til døden* minner Kierkegaard leserne om at trangten til å iscenesette seg selv også bærer i seg et potensial til selvgodhet, selvforherligelse og hovmod (*hybris*). Kierkegaard ber leserne om å stanse opp og tenke gjennom hva det innebærer å «være seg selv» eller «å kjenne seg selv» målt opp mot det faktum at Selvet aldri vil kunne unndra seg sin egen endelighet, forgjengelighet og død. I den settingen er Selvet også underlagt destruksjonen, de mørke kreftene og selv-opptattheten.

Det er spenningen i Selvet mellom destruksjonen og den evige bestemmelse som gjør mennesket *fortvilet* og som skaper den evinnelige uroen.

20 I sitt bredt anlagte verk om selvets historie fremhever Charles Taylor Augustins betydning på linje med Platon og René Descartes. Se Taylor 1989: 127–143. Trond Berg Eriksen utdypes Taylors Augustin-lesning i Anderson 2000: 174–184.

21 Til spørsmålet om forholdet mellom Augustin og Kierkegaard, se Barrett 2013.

22 I følgende fotnoter vises det til Kierkegaards *Samlede Værker* (fork. SV), utgitt av Drachmann mfl. 1963, med bindnr., sidetall. Et grundigere studium av Kierkegaard enn det som får plass her, finnes i Rise 2010.

23 Jf. ovenfor om at *fortvilelsen* ifølge Kierkegaard er *sykdommen til døden*. Se SV 15, 73.

Det man da ifølge Kierkegaard ikke må gjøre, er å flykte bort fra seg selv ved å undertrykke uroen eller ved å finne overfladiske forklaringer som får en vekk fra de destruktive, negative tankene. Fortvilelsen og uroen fjernes nemlig ikke ved å fjerne symptomene på de underliggende, dypere lagene i Selvet, hvor kampen står mellom de mørke kreftene og livskreftene (Gotfredsen 2016: 81–101). I så henseende er fortvilelsen en hjelp til å se og til å oppdage forgjengeligheten, som er ensbetydende med å se og å oppdage *hvem* man selv er – i lys av den indre motsigelsen. Å oppdage hvem man selv er, er umulig før man innser at de mørke kreftene er vedvart inn i Selvets natur, Åndens motpol. Det saken dreier seg om er således ifølge Kierkegaard å få de mørke kreftene fram i lyset slik at de kan konfronteres og komme til en avklaring, for i avklaringen ligger veien åpen til selvbesinnelse, frihet og ny begynnelse (Mjaaland 2010).

Dermed nærmer vi oss temaet i *Kjærlighetens Gjerninger*, som mer eksplisitt enn *Sykdommen til døden* relaterer selverkjennelsen, ikke bare til Selvet, men også til «den annen», i betydningen menneskets neste. I første del («Første Følge») av *Kjærlighetens Gjerninger* er Kierkegaards «innsteg» til temaet kjærlighetsbudet som sier at «du skal elske din neste som deg selv».²⁴ Men hva innebærer det egentlig å elske sin neste som seg selv? Kierkegaard poengterer at hvis man skal forstå kjærlighetsbudet rett, må man dreie på formuleringen i budet og si: «Du skal elske Dig selv paa den rette Maade».²⁵ Hva dette betyr forklarer Kierkegaard slik:

At elske sig selv paa den rette Maade og at elske Næsten svare ganske til hinanden, er i Grunden Eet og det Samme. Naar Lovens «som Dig selv» har fravristet Dig den Selvkjerlighed, hvilken Christendommen, sørgeligt nok, maa forudsætte at være i ethvert Menneskene, saa har Du netop lært at elske Dig selv. Loven er derfor: Du skal elske Dig selv saaledes som Du elsker Næsten, naar Du elsker ham som Dig selv.²⁶

24 Se SV, 12, 23–28.

25 SV 12, 28.

26 SV 12, 28.

Å elske seg selv på den rette måte er altså ifølge Kierkegaard å elske seg selv uten «Selvkjærlighed», noe som bare er mulig ved å elske nesten (slik en elsker seg selv uten selvkjærlighet).

Et sentralt poeng i dette er at kjærligheten ikke søker sitt eget. Det er den som søker å bli gjenstand for det andre menneskets kjærlighet som på falskt vis elsker seg selv.²⁷ Den som elsker seg selv i sannhet, derimot, glemmer seg selv, arbeider i det stille, ser ikke hva en selv utretter, oppbygger den andre ved å forutsette at den andre er kjærlig, og elsker den andres eiendommelighet ved å se bort fra ens egen.²⁸ «Den Selvkjærlige, han har travlt, han skriger og larmer og staaer paa sin Ret for at sikkre sig ikke at blive glemt – og han er dog glemt; men den Kjerlige, som glemmer sig selv, han er erindret af Kjerligheden».²⁹

Selvkjærlighet – et tveegget sverd

Kierkegaard bruker begrepet selvkjærlighet. I den konteksten han skriver, med røtter i den lutherske reformasjonens antropologi, er den et hinder for å kunne elske Gud, sin neste og seg selv på den rette måten. Men selvkjærligheten eller egenkjærligheten kan være et tveegget sverd i den forstand at både for mye og for lite av den kan legge hindringer i veien for et sunt selvbilde og en virksom nestekjærlighet. Det kan derfor være verdt å undersøke nærmere hvordan selvkjærlighet kan forstås i vår egen tid og kontekst. I vår tid har jo «elsk deg selv» og «fordi du fortjener det» blitt sentrale slagord i en kultur som lett kan kritiseres som individualistisk, egosentrert, overflatisk og konsumerende. Men har det egentlig skjedd fordi egenkjærligheten står for sterkt?

Tysk-amerikaneren Erich Fromm (1900–1970) var psykoanalytiker og sosiolog. Han skrev i sin bok *Om kjærligheten*: «Det er en utbredt oppfatning at mens det er en dyd å elske andre, er det syndig å elske seg selv. Man går ut fra at i den grad jeg elsker meg selv elsker jeg ikke andre, at selv-kjærlighet er det samme som selviskhet» (Fromm 2003: 62). Dette synet har dype røtter i Vestens tankegang, ifølge Fromm. Han holder

27 SV 12, 254.

28 SV 12, 259.

29 SV 12, 270.

opp våre historiske røtter i kristen tro som motsats til dette og henviser til Jesu ord: «Du skal elske din neste *som deg selv*.» Likevel har mange troende mennesker opplevd at vekten har falt tungt ned på første ledd i setningen.

Fromm spør videre:

Bekrefter psykologiske iakttagelser den påstand at der eksisterer en fundamental motsetning mellom kjærlighet til seg selv og kjærlighet til andre? Er videre det moderne menneskes selviskhet virkelig omsorg for seg selv som individ med alle dets intellektuelle, emosjonelle, sensuelle og sjelelige muligheter? Spiller ikke mennesket selv en birolle, som et anhang til sin funksjon i den sosio-økonomiske sammenheng? Er dets selviskhet identisk med selv-kjærlighet eller skyldes den nettopp mangel på det? (Fromm 2003: 63).

De implisitte svarene på Fromms retoriske spørsmål bekrefter tanken om at selvkjærligheten kan være tveegget. Dersom man ikke erfarer at man er elsket, kan det være vanskelig å ta til seg at Guds ord sier at vi faktisk er det. Da søker man gjerne å bli gjenstand for andre menneskers kjærlighet på alle tenkelige, og gjerne utenkelige, måter. Man søker det man har fått for lite av. Vår neste kan bli en konkurrent, en trussel, en som må tilfredsstilles, eller en som brukes til å dekke egne behov.

Aktuell psykologi sier mye om hvor avhengig små barn er av sine tidlige omsorgspersoner og det relasjonelle samspillet (Jones 1991). Vi kan hele livet oppleve å krympe eller å vokse innfor andres blikk. Barn som vokser opp med for lite kjærlig speiling og bekreftelse, vil fortsette å søke den til behovet er dekket. Mennesker som opplever overgrep, vanskjøtsel eller mobbing vil oppleve seg verdiløse. Begge disse tilstandene etterlater mennesket med en opplevelse av skam. Den dypeste skammen er smerten ved å se seg selv som en som ikke fortjener å bli elsket (Skårderud 2007: 131).

Ifølge amerikanske Brenè Brown (1965–) lever vi i Vesten i en kultur hvor vi blir stadig mer sårbare fordi vi forneker sårbarheten ved det å være menneske. Hun hevder vi er mindre robuste enn tidligere generasjoner, har lavere evne til å tåle ubehagelige følelser, og vi stiller krav, ikke bare til hvordan vi opptrer i verden, men hvordan vi fremtrer. I tillegg

til at mennesker skal være produktive, skal de også lykkes på samtlige av livets områder. Det er ikke nok å være alminnelig eller gjennomsnittlig. Det er ikke lenger nok å «finne seg selv» og fremstå som autentisk. Mulighetene for å «skape seg selv» legger et stort press på å realisere seg selv, og på å perfektionere seg. Ifølge Brown er perfektjonisme et forsvar mot skam. Skam oppstår innfor andres blikk. Med tiden blir de andres blikk ens eget indre blikk på seg selv. Den som skammer seg forventer å bli møtt med forakt, og selvforakten hindrer enhver mulighet til å kunne utvikle sunn egenkjærlighet (Brown 2010).

Kroppen er blitt et symbol på hvordan man lykkes med å innfri samfunnets krav til individet. Ny-defineringen av kroppens rolle har stor innflytelse på identiteten vår. Paul Otto Brunstad påpeker hvordan dette gjerne preger særlig ungdomskulturen:

Den fristilte kroppen viser seg da å være underlagt strenge, men subtile definerende krefter. Synd, skam og skyld er ikke lenger knyttet til overskridelse av guddommelige normer og regler, men mer knyttet til brudd på de idealer i forhold til kroppen som samfunnet fremhever gjennom mediene og fremfor alt reklamen. Det å spise fet mat blir en større synd og oppfattet som mer umoralsk enn å bryte de ti bud (Brunstad 1998: 24).

I Efeserbrevet 5,2 sies det: «Ingen har noen gang hatet sin egen kropp.» I dag fremstår ikke dette som noen selvfølgelighet. Samfunnet preges av spiseforstyrrelser i ulike varianter, over-trening, selvskading og manglende evne til å sette grenser for intimitet og invadering av kroppen. Mennesker som har det slik kan utad virke som om de har stor egenkjærlighet. De kretser bokstavelig talt rundt sin egen navle. De bruker tid, oppmerksomhet og penger på sin egen kropp. Men elsker de seg selv mer enn andre?

Mange er både selviske og selvopptatte, men samtidig nådeløse mot seg selv. Ønsket om å være «innenfor» gjør at mange skjuler hvem de er, finner seg i å bli behandlet dårlig, går på bekostning av egne verdier og aldri står opp for seg selv. Mange dømmer seg selv hardere enn man dømmer andre, de destruktive kreftene vendes innover mot selvet. Slik kan man bli sin egen verste fiende. Gjennom våre erfaringer som samtalepartnere

i ulike sammenhenger har vi hørt mye om selvfurdømmelse, mismot og selvforakt, angst for å ikke å elske andre nok, ikke arbeide hardt nok i vingården og så videre. I slike hjerter kan kravet om å kvitte seg med egenkjærligheten forsterke destruktive tanker om egen elendighet.

Det er derfor viktig å ikke ta for gitt at man forstår begrepet selvkjærlighet på samme måte i dag som da Kierkegaard brukte det. For dem som har vokst opp med en forkynnelse som formidlet et menneskesyn som sier «at i meg selv bor det intet godt» og at man kun er en gjennomfordervet synder, kan det være lett å mistenkeliggjøre behovet for å kjenne seg elsket.

Dersom man hele tiden trenger bekreftelse på at man er verdt å elske, trenger man de andre for sin egen del. De må bekrefte, anerkjenne og applaudere. Nederlandske Henri J. M. Nouwen (1932–1996) er en av de mest leste og verdsatte åndelige veiledere i vår tid. Mye av hans forfatter-skap handlet om hans egen lange vei for å komme dit at han opplevde seg selv som «den elskede» (Nouwen 2014: 45).

Den ubetingede kjærligheten har først og fremst sin grunn i Gud, men den kan også møte oss i hans skapte verden gjennom menneskene rundt oss. Får vi en visshet om at vi er elsket uansett hvordan vi ser ut eller hva vi gjør, gir dette trygghet nok til å kunne elske oss selv. Og det er først når man kjenner seg trygg på at man er elsket slik man er, at selvet har fått det som må til for å kunne elske andre på en sunnere måte. De destruktive kreftene i oss vil da kunne avsløres og konfronteres uten at det kun blir en ren bekreftelse på hvor håpløse og lite verdt å elske vi er. Spenningen i selvet blir lettere å leve med dersom vi er i stand til å erkjenne oss selv som elsket og selv er i stand til å elske. Vi har motstridende krefter i oss. I psykologisk forstand er det å kunne romme motsetninger og paradokser et uttrykk for modenhet.

Det er en spennende kobling mellom vårt mest grunnleggende behov som menneske; å bli sett med et kjærlig blick av våre første omsorgspersoner, og innholdet i den aronittiske velsignelsen: «Måtte Herrens ansikt lyse over deg og være deg nådig.» Vi trenger å bli elsket *først* av noen andre for å kunne utvikle sunn egenkjærlighet. Dette har få beskrevet mer kraftfullt og vakkert enn Kierkegaard selv i bønnen «Du har elsket oss først». Vi tar bare med et lite utdrag her:

Gud du har elsket oss først
 Men vi taler om deg
 som om du bare hadde elsket oss først
 engang i fortiden
 I virkeligheten er det dag for dag hele livet igjennom
 At du elsker oss først.³⁰

Erfaringen av å være elsket er altså en grunnleggende forutsetning for utviklingen av en sann, sunn og trygg menneskelig identitet og verdighetsfølelse. Med sin kompliserte biografi fremstår likevel Kierkegaard som et eksempel på et spenningsfullt forhold i kristen tradisjon som ofte har forblitt uforløst; spenningen mellom tanken om Guds kjærlighet som en teologisk idé og den praktiske og konkrete menneskelige erfaringshverdagen.

En kristen forståelse av mennesket må altså forbindes med menneskets erfaringsverden, siden mennesket her forstås i grunnleggende forstand som et relasjonsvesen, skapt til å leve i en åpen kjærlighetsrelasjon til Gud. Å leve i denne relasjonen kan i vid teologisk forstand kalles bønn. Bønnen er i denne sammenhengen ikke (bare) en særegen religiøs aktivitet, men et rom for hele den menneskelige erfaringsverdenen, der dets eksistens rammes inn av Guds kjærlighet.

Denne åpne relasjonen mellom mennesket og det guddommelige «du», der hele menneskets erfaringsverden bringes inn, er et gjennomgående tema hos kristne mystikere. Blant moderne forfattere som har bidratt til å formidle denne forbindelsen mellom antropologi og spiritualitet, finner vi den svensk-hollandske munken Wilfrid Stinissen (1927–2013). For Stinissen er det først i bønner at mennesket klarest og dypest uttrykker sin sanne menneskelighet: «Att be är djupt mänskligt. Att inte be är omänskligt. Vi förlorar vår rätta position i tillvaron om vi inte har en relation til Gud».³¹

30 Bønnen finnes i Kierkegaards journaler (NB20: 159), se Kierkegaard 2014: 478. Hvem som har oversatt bønner til modernisert norsk i div. sirkulerende utgaver på papir og nett, er for oss ukjent.

31 Stinissen 2000: 7. Dette poenget er også treffende utfoldet i Haram 2013. Stinissen understreker også, med henvisning til Joseph Ratzinger, at bønner er en sentral side ved det som skiller mennesket fra dyrene. Stinissen 2007: 49; Ratzinger 1996: 51–52.

Det er nettopp bønnen, særlig den indre bønnen, som bidrar til å gjøre sannheten om menneskets posisjon og betydning *erfarbar* for den enkelte. Derfor kan Stinissen si, kanskje litt ubeskyttet og spissformulert: Mennesket *er* bønn. «Bön är inte något vi gör, utan något vi är» (Stinissen 2000: 21). I bønnens overgivelse til Guds kjærlighet gjenopprettes ikke bare menneskets gudsrelasjon, men også vår relasjon til oss selv, til våre medmennesker, og til skaperverket vi er en del av.

Den annens ansikt og verdighet

Den dype erfaringen av å være elsket av Gud bygger en bro mellom neste-kjærlighetsbudets to dimensjoner. Er vi først elsket av Gud, kan vi også elske vår neste: Vi elsker fordi han har elsket oss først, som et svar på Jesu bud: «Som jeg har elsket dere, skal dere elske hverandre» (Joh 13,34). Å elske sin neste innebærer å se sin neste slik mennesket allerede er sett av Gud, og å slik gjenfinne menneskelighetens dype verdighet, gudsbildet i nesten.

En særegen stemme som har tematisert dette blikket for «den annen», er den litauisk-fødte jødiske filosofen Emmanuel Levinas (1906–1995). Å skulle oppsummere og systematisere Levinas' tenkning over noen få linjer er på mange måter en umulig oppgave, for noe av poenget med skrivestilen og tenkemåten hans er å bryte opp tradisjonelle tanke-mønstre, begreper og uttrykksmåter. Tekstene hans har langt på vei til hensikt å være utilgjengelige, kompliserte, rive og slite i språkets grenser i heideggersk stil og invitere til kontemplativ lesning. Poenget vi likevel vil prøve å integrere fra hans forfatterskap, er det vi finner under tittelen *Den annens humanisme*; (Levinas 2004) medmenneskets *ansikt* som et slags etisk kall før det er begrunnet, og før subjektet egentlig helt har etablert seg selv. Kritisk innstilt overfor Rene Descartes («jeg tenker, altså er jeg») og andres ego-sentriske konstituering av selvet og verden hevder nemlig Levinas at vi alltid er stilt overfor den annen med oss selv i akkusativ; den annen er *før* meg.³² Den annens ansikt, som vi også

32 Aarnes i Levinas 2004: 18. Et annet interessant perspektiv på selvets konstitusjon i møte med den annen finnes i den sveitsiske katolske teologen Hans Urs von Balthasars tale om hvordan spedbarnet kommer til seg selv i møte med mors smil. Se Innerdal 2015: 55–59, 78–79 for kommentarer og flere henvisninger.

kunne kalle nestens tilsynekomst eller besøkelse, er «den første tale» (Levinas 2004: 62). Ansiktet er i sin nakenhet og ynkelighet alltid allerede en bønnfallelse, et kall, ja, en uavviselig ordre (Levinas 2004: 63) om å bry seg, om å handle, om å vise omsorg, på en måte som går ut over «økonomiens og verdens regnestykker og gjensidighetsforhold» (Levinas 2004: 79). Paradoksalt uttrykker han at «den Annen angår meg mot min vilje»; (Levinas 2004: 96) jeg har ingen frihet til å sette meg forut for den annens menneskelighet, kan ikke være tilskuer, men står der ansvarlig og involvert (Levinas 2004: 93). For «ingen kan forbli i seg selv, menneskets menneskelighet, subjektiviteten, er ansvar for de andre, en ytterste sårbarhet» (Levinas 2004: 110, vår kursivering).

Levinas' tenkning om dette er på ingen måte fremmed for jødisk-kristen tradisjon, for tidvis refererer han selv til bibelske tekster og tanker. Samtidig insisterer han likevel på tanken om kallet i den annens ansikt som noe an-arkisk (uten begynnelse), og derfor uten *begrunnelse* i egentlig mening. Levinas vil ikke bygge medmenneskets verdighet og fundamentaletikkens plikt på teologiske overbygninger eller hellige skrifter, men tar utgangspunkt i en allerede gitt, felles menneskelig situasjon. Teologisk bedømt er dette derfor å betrakte som sider ved skapelsesteologien basert på den naturlige åpenbaring. Ifølge Levinas følger ansvaret for medmennesket i ytterste konsekvens ikke fra noe annet, om det så er fra teologi, bibeltekster, kløktig utformet etikk eller filosofi.³³ Det simpelthen bare er der.

En lignende tilnærming fra et litt annet og mer gjenkjennelig kulturelt og idehistorisk ståsted finnes hos den danske teologen, filosofen og etikeren Knud E. Løgstrup (1905–1981).³⁴ Løgstrup hevder at det allerede i den gitte mellommenneskelige eksistens ligger en etisk fordring – et uttalt krav – om å ta vare på den annens liv.³⁵ Vi har nemlig, som det heter i hans kjente sitat, *aldri med et annet menneske å gjøre uten at vi holder noe av dets liv i vår hånd* (Løgstrup 1969: 25). Bakgrunnen er hans analyse av hvordan tillit, med det den innebærer av åpenhet og sårbarhet, utgjør et grunnvilkår for menneskelig liv og fellesskap. Det er menneskelig talt

33 Jf. Aarnes' kommentar i Levinas 2004: 176. Vi kan ikke her gå inn i diskusjonen om hvordan Levinas' henvisning til sporet av den ytterste Annen (Gud) i den annens ansikt er å forstå.

34 For en innføring i Løgstrups skapelsesteologi se Gregersen 2017.

35 Det mest kjente verket til tematikken, utgitt i en rekke opplag på flere språk, er Løgstrup 1969.

naturlig å møte medmennesker med tillit inntil vi erfarer grunner til det motsatte – derfor er også uberettigede fordommer mot grupper eller typer av mennesker så skadelig for de umiddelbare relasjonene. Vi er som mennesker utlevert til hverandre, vi er hverandres verden og skjebne. Løgstrup hevder at denne grunnleggende holdning overfor medmennesker kan oppfattes som en «rent human» bestemmelse av innholdet i Jesu forkynnelse (Løgstrup 1969: 9–11). Slik viser Løgstrup at dersom den religiøse talen om medmenneskets verdighet og krav ikke også kan uttrykkes og har sitt primære bruksområde i en mellommenneskelig kontekst, vil den heller ikke binde noen eller kunne forventes å ha noe særlig gjennomslag.

Guds (med-)lidelse i Gud-mennesket Jesus

Den innlevelse og medlidelse i den annens verden som Levinas og Løgstrup peker i retning av, kan også utfoldes teologisk som en side ved Jesus som det sanne mennesket og Gud som i mennesket Jesus gjør seg selv nær og sårbar, ja, blir en av oss. Den tyske teologen Jürgen Moltmann (1926–) har vært en viktig stemme for å vise hva en rett gudsforståelse gir av håp og trøst for mennesker som lider. Han er kanskje den teologen i nyere tid som har utlagt betydningen av Jesu død på dette området mest utførlig.³⁶ «I Kristi kors går det en revne gjennom Gud selv», sier Moltmann (1977: 85). Ettersom Faderen mister Sønnen, kan det også sies at Gud selv er forlatt av Gud på korset. På korset kjemper Gud med Gud. Under klar henvisning til Martin Luther, men med et noe annet innhold, hevder Moltmann at Gud dør ved Gud på korset.

Gjennom korset går Gud ved Sønnen helt inn i alt det menneskelige, inkludert svakhet, lidelse og død. Han gjør det for å fri oss ut av dette – ved at oppstandelsens lys tennes midt i korsets mørke, skjønner vi at ingen kan ha det så mørkt, være så forlatt, eller lide så grusomt at det ikke finnes et glimt av håp.³⁷ Idet vi fortsatt lever i en fallen verden, er Kristus nær oss som vår bror, som kjenner vår situasjon og lider solidarisk med oss i vår svakhet (Hebr 4,15).

36 Særlig gjennom *Theologie der Hoffnung*, Moltmann 1964.

37 En annen interessant stemme til denne tematikken er Hans Urs von Balthasar, særlig hans teologi om Kristi nedfart til dødsriket. Se bl.a. Lauber 2004 og Hegger 2012.

Ved at den allmektige gir seg selv i avmakt til lidelse og død, kan teologien begrunne en praksis der *makt* er noe annet enn undertrykkelse, destruksjon, selvhevdelse og egoisme. Makt er i lys av kristen teologi hengivelse, empati og forsoning.³⁸ Fordi Gud ved sin kjærlighet gikk *inn under* de motkreftene som korsfestet ham, og mot alle odds *seiret* over dem, gjorde han kjærligheten til kraften over alle krefter i denne verden. Sant og troverdig blir dette bare ved å tenke at Gud på korset utleverer seg selv, slik personene i Gud gjør når de handler overfor hverandre som kjærlige personer.

Gud er altså ikke primært *utenfor* korset, som korsets tilskuer. Han er ikke der som en ytre maktfaktor som får satisfaksjon for sin rettferdighetssans og hellighet ved å se et menneske bli påført smerte. Tvert imot finner vi Gud *på* korset, solidarisk med den korsfestede og solidarisk med alle som «korsfestes» og lider ved å bli hånet og spyttet på av mennesker som ved begjær etter makt hever seg over sine medmennesker. Slik må vi forstå at Gud gikk inn under de motkreftene som korsfestet ham, og slik seiret han over motkreftene ved å unnlate å bruke de (makt)midlene som bødlene brukte. Seieren viste seg ved de nådefulle ordene Jesus uttalte på korset: «Far, tilgi dem, for de vet ikke hva de gjør» (Luk 23,34). I alle mellom-menneskelige relasjoner, også i relasjoner hvor skaperverket er involvert, er disse ordene overførbare, fordi de bidrar til å motvirke destruktive ord og handlinger, samt ord og handlinger som reflekterer mistenksomhet og mangel på tillit.

Mennesket i og overfor skaperverket – et kosmologisk perspektiv

Vi har sett at kristen tenkning betoner at mennesket er noe unikt i skaperverket, både ved at mennesket på en spesiell måte er Guds bilde, at Gud blir menneske, og først og fremst lider for og med menneskene i Jesus Kristus.

³⁸ For ytterligere diskusjon av begrepene makt og avmakt i forbindelse med gudslæren, se Mjaland 2016.

På den bakgrunn kan det virke som et paradoks å stille spørsmålet om et kristent menneskesyn i noen sammenhenger kan løpe en risiko for å *overbetone* menneskets plass og stilling i skaperverket. Men spørsmålet er aktuelt å stille, for kirken og den kristne teologien kan i noen tilfeller ha tapt av syne skaperverket som *helhet* og hvordan mennesket er innvevd i denne helheten. Likeledes har det kristne menneskesynet, ved for eksempel en ensidig vektlegging av herske-perspektivet i 1 Mos 1,28, til tider blitt brukt til å legitimere råderett og herredømme over skaperverket på skadelige måter. Jan-Olav Henriksen sier det slik:

Mennesket kan forholde seg til skaperverkets helhet på to måter: Enten ved å leve i tro på at alt det har er gitt av Gud, og la Gud og hans vilje bestemme helheten. Eller ved å gjøre seg selv til herre i helheten, og overhøre ordet om at alt er gitt, og om at vi er avhengig av noe annet enn oss selv (Henriksen 1994: 109).

Det er vektlegging av det andre alternativet her som gjør at kristendommen blant annet har blitt kritisert for å ha et syn på skapelsen og en forståelse av naturen som har bidratt til miljøkrisen i vår tid. Lynn Whites artikkel «The Historical Roots of Our Ecological Crisis» fra 1969 er et kjent eksempel på en slik kritisk stemme (1967: 1203–1207).³⁹ Nå er det nok mulig å hevde at White gjør noen forhastede slutninger av et komplisert saksforhold. Det skal vi la ligge her.⁴⁰ Men både i teologiske diskusjoner og i kirkelig praksis har det vært fremmet berettiget kritikk av teologi og kirker som ikke er tilstrekkelig stand til å bidra med en klar stemme i miljøkampen.⁴¹ I de senere år ser vi derimot en fornyet interesse for en helhetlig forståelse av naturen med utgangspunkt i kristen skapertro, der økoteologien også har bidratt med nødvendige og viktige innspill.⁴² Der finner vi ulike ansatser til hvordan man kan tenke mennesket sammen med skaperverket som helhet (Conradie mfl. 2014).

39 For en innføring i temaet, se Kristiansen 2007: 13–27.

40 Noen antydninger til en kritikk av White finnes i Conradie 2017: 9.

41 Vi tenker her mer på forholdet mellom kristendom og de lange linjer i miljø- og klimadebatten. I de senere årene ser vi derimot, fra både kirkelig og fagteologisk hold, en endring.

42 Et viktig bidrag til denne debatten er å finne i Pave Frans' encyklica *Laudato Si'* fra 2015.

Kristent menneskesyn bør altså ikke forstås strengt antroposentrisk, men «ut fra Gud», og i lys av tanken om at hele den skapte virkeligheten er Guds virkelighet. I den mening kan vi tale om et *teosentrisk* menneskesyn. Men hvordan kan man forstå mennesket «ut fra Gud»? Det trenger ikke å bety at det tas utgangspunkt i et abstrakt gudsbegrep, men kan også innebære at Guds virkelighet først og fremst er blitt gjort kjent i og gjennom Jesus Kristus. At Gud er åpenbart i Jesus Kristus, betyr ikke at hvem Gud er og hva Guds virkelighet innebærer, er innlysende og til fulle avslørt. Med Paulus' ord er det slik at vi ser i et speil, i en gåte; både åpenbart og likevel fortsatt tilslørt.⁴³

Det er derfor først og fremst i Jesus Kristus at et kristent menneskesyn «fremstår». Vi kan derfor bestemme et slikt teosentrisk menneskesyn nærmere som *kristosentrisk*. Det omfatter mye, men i det følgende skal ett aspekt poengteres: Med et kristosentrisk brennpunkt fremstår et kristent menneskesyn der man også ivaretar skaperverket som helhet. I Oldkirkens teologi er dette understreket i tilknytning til tanken om *Logos'* (Ordets) gjerning som skapermidler, med henvisning til bl.a. Johannesprologen: alt er blitt til «i ham» (Joh 1,3).⁴⁴ Jesus Kristus er skapelsens Gud til stede midt i verden, og det gir oss en bokstavelig talt jordnær tilnærming til et kristent menneskesyn.

Det finnes flere fruktbare fortolkninger av hva en slik *helhetlig* tilnærming til skaperverket og mennesket innebærer. Ett bidrag gis av den amerikanske teologen Alexander García-Rivera (1951–2010) i hans *teologiske kosmologi*.⁴⁵ Vi kan si det slik at García-Rivera gir ansatser til en kosmosentrisk teologi og et helhetlig menneskesyn ved å poengtere nettopp Jesus Kristus som bindeleddet mellom himmel og jord (2009:38ff). Verdien av en teologisk kosmologi for García-Rivera er at den kan bidra til større bevissthet om skaperverket og menneskets uløselige tilknytning til det. Hva er så egentlig et *kosmologisk* perspektiv? Her vil vi gi noen få ansatser.

43 Denne tematikken er utfoldet flere artikler i Innerdal & Rise (red.) 2016.

44 Et viktig stemme her er Maximos Bekjenneren (580–662) sin kristosentriske teologi og kosmologi, der han understreker at mennesket er en *mediator* (mellommann) mellom Gud og alt det skapte. Se for eksempel Bordeianu 2012 og Tollefsen 2008: 225–230. Det bibelteologiske grunnlaget for denne tradisjonen er å finne i tekster som Kol 1,15ff, Joh 1,1ff og flere tekster i Det gamle testamente og apokryfene om Visdommen.

45 Hans viktigste bok er García-Rivera 2009.

En teologisk kosmologi ønsker å bidra til et nytt blikk på skaperverket. Det har ifølge García-Rivera funnet sted en «neglect of cosmos» i teologien, og derfor trenger vi å utvikle en teologisk tenkning som «... has (...) the power to illuminate faith and capture the imagination ...» (2009:6). Det kan vi få til ved en helhetlig tilnærming der kosmologi fungerer som et rammeverk der alle teologiske tema kan belyses innenfor.⁴⁶ García-Rivera viser til George Ellis, som peker på fem store tema for kosmologien: Om beskaffenheten til det fysiske univers, om skapelse og opphav, om universets fremtid, om menneskets plass i universet og om betydningen av eksistens. I sum uttrykker kosmologi «... an overall world-view that throws light not only on the structure and mechanisms of the Universe, but also on its meaning» (García-Rivera 2009: 7). Samlet sett vil oppgaven for en teologisk kosmologi være å adressere spørsmålet om menneskets plass i kosmos: «... a theological cosmology must address the question of being at home in the cosmos» (2009: 7). Med dette uttrykker García-Rivera at noe har gått tapt – at mennesket trenger å finne veien hjem. En nytenkning av skapelsestanken («*creatio ex nihilo*») og forsyns- og håpsforståelsen kan ifølge García-Rivera åpne for en helhetlig tilnærming til skaperverket og menneskets plass i dette.

Hva er det en teologisk kosmologi som helhetlig tilnærming kan bidra med? Den søker å se Gud i alt, i den forstand at den synliggjør den indre meningen av fenomener, ved å tillate dem å bevege menneskets hjerte. Her fremstår det et estetisk aspekt, og derfor taler García-Rivera om en *skapelsesestetikk*. Mennesket er vevd inn i skaperverket, og derfor poengterer en teologisk kosmologi at mennesket ikke bare er betrakter, men også i en bestemt mening deltaker i skaperverket. Dette innebærer at kosmos' skjebne også er menneskets skjebne. Men i motsetning til resten av skaperverket er mennesket også i stand til å betrakte og ta ansvar for sin plass i kosmos. Det betyr at mennesket har en særskilt plass og rolle i kosmos. Med dette tas det også avstand fra en reduksjonisme som på bakgrunn av evolusjonsteorien og andre faglige innsikter som understreker

⁴⁶ García-Rivera utvikler sin teologiske kosmologi i nær dialog med estetikken som fagområde, men det skal vi ikke utvikle mer inngående i denne sammenhengen. For mer om dette, se Sæther 2017.

menneskets likhet med dyrene, konkluderer med at mennesket ikke er noe mer enn eller annet enn de øvrige levende skapningene.⁴⁷

Kosmos' fremtid må sees i lys av nettopp den avgjørende funksjon Jesus Kristus har. Jesus Kristus må tenkes som fullbyrdelsen av menneskets oppdrag i skaperverket. Syndefallet innebærer at det er menneskets egen godhet og rettferdighet som står på spill, men oppdraget for mennesket er likevel det samme: Mennesket, sammen med Kristus, ved Den hellige ånd, skal bidra til en gjenoppretting av kosmos. García-Rivera viser her til Eden-fortellingen, og ser for seg kosmos som *Guds hage*. For å finne sin plass her må mennesket altså øve seg i å se verden med et bestemt blikk, som et sted for Guds nærvær i alle ting.⁴⁸ I tillegg til det kristologiske perspektivet understreker han også Åndens rolle som den dynamiske kraften i skaperverket (jf. Sal 104,29–30 og 1 Mos 2,7):

If Christ is the Form of salvation, the Spirit crafts Christ's Form onto each of us and onto the cosmic with myriad of living, beautiful forms. If Christ has been seen as the *Logos* that brings reason and order to the universe, it is the Spirit that breathes fire and life and beauty into that order (García-Rivera 2009: 110).

En gjennomtenkt teologisk kosmologi kan gi et fornyet blikk på virkeligheten og mennesket, der det understrekes at mennesket er en del av en større helhet, og dermed er totalt avhengig av skaperverket. Menneskets deltaende rolle ved å bidra til å gjenopprette Guds hage vil også kunne gi fruktbare ressurser til en økoteologisk tenkning og å utvikle en global etikk, noe som er presserende samfunnsmessige og teologiske oppgaver i vår tid. Mennesket settes inn i sin rettmessige store sammenheng, samtidig som enkeltmenneskets verdi ivaretas. Samlet sett vil dette være viktige perspektiv i den aktuelle debatten der menneskes verdi i dag settes under press.

47 Dette poenget er klart uttrykt hos Domning & Hellwig 2016. «The boundary that marks the distinction between the human and other animals need not be sharp to be real and consequential», *ibid.*: 136.

48 «Together with Christ through the Holy Spirit, we are to restore Eden in the reconciliation of heaven and earth. We are to be reunited with God in Eden because God did not mean to stand outside of God's own creation but to dwell in and inhabit it. God means to live with us in a cosmos that reflects and allow all creatures to participate in God's own goodness and life.» García-Rivera 2009: 22.

Nytteetikken og menneskets sårbarhet

Strømdrag preget av *transhumanistisk filosofi og ideologi* er en viktig faktor for slikt press mot sentrale ideer om menneskets verdi i kristen og vestlig humanisme.⁴⁹ Transhumanismen ser seg selv som en videreutvikling og fornyelse av opplysningstidens sekulære humanisme (Ranisch & Sorgner 2014: 8). Den tar utgangspunkt i menneskets radikalt nye situasjon i og med vitenskapens og teknologiens mange store gjennombrudd i vår tid, og forstår menneskets oppdrag som å tilskynde sin egen videre utvikling som art («human co-evolution»)⁵⁰ Ut fra et ny-darwinistisk livssyn tas det til orde for at mennesket må ta evolusjonen i egne hender gjennom inkorporering av mulighetene som ligger i ny teknologi, for å utvikle kroppslige funksjoner, kognitive og emosjonelle kapasiteter, og perfeksjonere menneskets styrke, skjønnhet og moral (Ranisch & Sorgner 2014: 13). Transhumanistisk tenkning har røtter i en utilitaristisk tradisjon som nå smeltes sammen med et tekno-optimistisk livssyn (Ranisch & Sorgner 2014: 13–14).

I kristen tradisjon, med røtter i eldre filosofiske og religiøse tradisjoner, finnes det fra starten av et prinsipielt forsvar for enkeltmenneskets menneskelighet og verdi fra unnfangelse til naturlig død – uavhengig av om det enkelte mennesket vurderes som sterkt, effektivt og lykkelig, eller svakt, uvirksomt og sørgmodig. Denne grunnholdningen til menneskets verdi har preget etikk, filosofi og lovverk i vår kulturkrets gjennom århundrene, selv om det også der finnes mange og grufulle eksempler på at menneskeverdet har blitt krenket, ofte gjennom illegitim maktutøvelse og urettferdige sosiale strukturer. De siste tiårene har det imidlertid vokst frem en filosofisk etikk som hevder at enkeltmennesket har

49 Transhumanisme nevnes gjerne i sammenheng med posthumanisme. Begge bevegelser er tar utgangspunkt i de muligheter den teknologiske utvikling gir for mennesket til å utvikle sin kapasitet. Mens den første har som mål å videreutvikle opplysningshumanismen, tar posthumanismen utgangspunkt i humanismens krise i vår tid og erklærer et brudd med denne tradisjonen. Kristent menneskesyn i lys av utfordringen fra transhumanismen er drøftet i flere artikler i *Nytt norsk kirkeblad* nr. 6, 2017.

50 Selve betegnelsen «transhumanisme» går tilbake til Julian Huxleys (1887–1975) bok *New Bottles for New Wine*, hvor forfatteren tar til orde for at mennesket som art kan «transcendere seg selv», Huxley 1957: 13–17. Mens Huxley fastholdt at mennesket ville forbli menneske i denne utviklingsprosessen, fikk betegnelsen senere ny betydning som et nøkkelbegrep for overskridelsen av *menneskelige begrensninger* ved hjelp av teknologi.

verdi først og fremst når det er sterkt – så lenge mennesket er i en fase av livet hvor det er vellykket, bevisst, vitalt og selvdrevet. En slik tenkemåte kan gjenfinnes i deler av transhumanismen, hvor målet er å overskride menneskets svakhet i form av aldring, sykdom og død ved hjelp av nyere teknologi. For å konkretisere dette kan vi se nærmere på den australske filosofen Peter Singer, som ikke uten videre kan kategoriseres som transhumanist, men som ikke desto mindre deler den utilitaristiske grunnfilosofien i menneskesyn av transhumanistisk type.

Singer, som er en av de mest innflytelsesrike etikerne i vår tid, går så langt som å forsvare ikke bare abort av ufødte barn, men også drap av spedbarn (2008: 134–138 og 151–154). I tredje utgave av boken *Practical Ethics* går Singer inn i den tradisjonelle debatten om fosterdrap. Før fosteret utvikler «conscious experience», hevder Singer at det ikke har noen høyere moralsk verdi enn et ikke-menneskelig dyr på samme utviklingsnivå i svangerskapet (2008: 136). Ut fra kriteriene han har lagt frem for hva som gir mennesket moralsk verdi, går Singer også videre og forsvarer visse former for drap av nyfødte. I tråd med sitt ideal om en rasjonelt utformet etikk sier han at vi må legge til side følelsene i denne debatten, så vi ikke påvirkes av «spedbarnas fremtoning av å være små, hjelpeløse, og ofte søte» (2008: 152, vår oversettelse). Legger vi slike følelsesmessige inntrykk bort, vil vi kunne argumentere for at det generelle prinsippet om å ikke drepe personer ikke kan gjelde for spedbarn, ifølge Singer. Tanken er at nyfødte barn «ikke kan se seg selv som levende vesen som enten kan eller ikke kan ha en fremtid, følgelig kan de ikke ha en lengsel etter å fortsette å leve». Et nyfødt barn «er ikke et autonomt vesen som er i stand til å gjøre egne valg», det har derfor samme status som et foster – og begge har mindre verdi enn et levende vesen med selvbevissthet (Singer 2008: 152, vår oversettelse). Singer understreker at hans argumentasjon for det moralsk forsvarlige ved å tillate spedbarnsdrap bare gjelder i de tilfeller hvor barnets nærmeste ikke ønsker at barnet skal leve.

I norsk kontekst har filosofen Aksel Braanen Sterri tatt til orde for et lignende rasjonale – både når det gjelder abort og drap av spedbarn (2016). Sterri henter inspirasjon fra Singer og fra filosofen Jeff McMahan's bok *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of life* (Andresen 2017). I 2017 utløste Sterri en bred debatt gjennom anvendelsen av deres

argumentasjon i møte med spørsmål om Downs syndrom og menneskeverd. I et intervju i *Minerva* uttalte han at «de med Downs» aldri vil kunne leve «fullverdige liv» (Sørvig 2017). Sterri har senere nyansert denne uttalelsen, men fastholder at det er gode grunner til å ta abort dersom fosteret har påvist Downs syndrom. Han argumenterer for at abort ikke er mindre etisk i slike tilfeller enn i tilfeller hvor det er snakk om et «friskt» foster. Dermed avdekker han at sorteringssamfunnet ikke er et fremtidig skrekkszenario som inntrer den dagen alle fostre med Downs syndrom blir fjernet. Sorteringssamfunnet er en realitet i og med dagens abortpraksis med tilfeldig utvelgelse av fostre både med og uten «kromosomavvik». Det er imidlertid det underliggende premisset hos Sterri som er interessant i denne sammenheng, og som viser hans slektskap med det transhumanistiske menneskesynet. For Sterris nyttefilosofi leder ham i retning av en tanke om at et menneske med Downs syndrom har «del i færre samfunns-goder» enn oss andre. I en kortere tekst i *Morgenbladet*, hvor Sterri oppklarer at han ikke mener personer med Downs skal miste «livsretten», skriver han: «Det jeg har vært opptatt av å få fram, er at det er en rekke goder ved menneskelivet en med psykisk utviklingshemming ikke kan få tilgang til» (Sterri 2017b).

Her setter Sterri ord på en kobling mellom menneskeverdet og realiseringen av det menneskelige potensialet som etter hvert stikker dypt i samfunnet vårt. De gangene Sterri nærmer seg en konkretisering av godene, ser vi at det på utilitaristisk vis er knyttet til en type styrke eller selvdrikt som gjør at den enkelte ikke blir til byrde for fellesskapet (Sterri 2017a). Denne utbredte oppfatningen krever noen motspørsmål: Er det bare de som er sterke nok til å realisere dette potensialet som er fullt ut menneskelige? Og hvilke goder er det egentlig vi snakker om her? Er menneskets tilkortkommenhet og sårbarhet noe som skal overvinnes i utviklingen frem mot et overmenneskelig ideal – eller har svakhet og sårbarhet en dypere mening innenfor det vi her vil kalle «sant menneskelig»?

Kristen humanisme kjennetegnes ved et positivt svar på det siste spørsmålet. Henri J. M. Nouwen har utviklet innholdet i dette på en særegen måte i sitt forfatterskap, men også i sitt liv (Nouwen 1996 og 1998). I 1986 gav han avkall på en lysende karriere ved Yale University og Harvard Divinity School, for å bo sammen med mennesker med sterk psykisk

utviklingshemming, som pastor ved *L'Arche Daybreak* i Toronto. Der fikk han daglig ansvar for én av beboerne, den 25 år gamle Adam Arnett. Adam var psykisk og fysisk utviklingshemmet og kunne ikke snakke. Nouwen har skildret deres vennskap i boken *Adam: God's beloved* (1997). Der forteller han hvordan han måtte lære å kommunisere med Adam, og hvordan de svært langsomt nådde inn til hverandre. Nouwen skriver at Adam ble hans lærer. I hans stillhet og i vennskapet med ham fant Nouwen frem til det han hadde lengtet etter i sitt aktive liv: kjærlighet, fellesskap og en dyp følelse av tilhørighet. Han beskriver hvordan kjennskapet til Adams hjerte, som liksom ligger utenpå hans sårbarhet, ble en refleksjon av Guds eget hjerte. Adams hjerte oppsummerte alt Nouwen hadde lært gjennom mange års studier (1997: 50).

Nouwen forteller at noen måneder etter at han hadde flyttet til *Daybreak*, kom en tidligere kollega som underviste i praktisk teologi på besøk. Da han fikk se hvor mye tid Nouwen tilbrakte sammen med Adam hver dag, ble han opprørt og lurte på om dette faktisk kunne være mer verdt enn all inspirasjonen han spredte gjennom universitetskarrieren. Nouwen ble først overrasket og sint, men forstod raskt at de to så noe helt forskjellig når de så på Adam. Nouwen gav ikke noe svar, men innså at han hadde lært å se bakenfor det våre øyne først ser i en annen. Han hadde forstått at Adams humanitet ikke ble forminsket av hans utviklingshemninger (1997: 50–51).

Nouwen merket også hvordan hans to daglige timer med Adam, og deres varsomme kommunikasjon, hadde helbredet ham selv. Nouwen skjønnmaler ikke dette, han forteller at utfordringene var mange, både i Adams og Henris liv. Men vennskapet med Adam ble redningen for ham (Ford 1999:171–176).

Nouwen utfolder gjennom dette en dimensjon ved menneskeligheten som går helt tapt i Singers og Sterris filosofiske etikk, nemlig at *det finnes fullt ut humane sider ved menneskelivet som bare realiseres når (og fordi) vi er svake og sårbare*. Gjennom sitt liv og sin død viser Jesus oss nettopp at det er fullt ut menneskelig å være svak, hengiven og avhengig av andre personer. Nettopp slik åpenbarer han kjærlighetens natur for oss, den kjærligheten som har sin kilde i den guddommelige relasjonen mellom Faderen, Sønnen og Ånden. Der hengir hver av personene seg til de to

andre ved å avstå fra suverenitet.⁵¹ Den fullkomne kjærligheten er nettopp kjennetegnet ved selvhengivelse. Faderen, Sønnen og Ånden «ser» hverandre, og hver av dem gir seg frivillig til den andre. På det menneskelige plan forutsetter denne hengivelsen alltid en viss sårbarhet i betydning åpenhet for den andre; og i den falne verden er denne åpenheten alltid knyttet til risikoen for lidelse. Derfor overgir Sønnen seg i menneskers vold når han lever ut den guddommelige kjærligheten som menneske.⁵²

Paulus skriver i Fil 2,7 at Sønnen «uttømte (gr. *ekenosen*) seg selv» for vår skyld, det vil si at han gav avkall på den herlighet han hadde hos sin Far fra evighet av.⁵³ For å komme mennesket helt nær måtte han avstå fra den siden ved Guddommens skjønnhet som viser seg som herlighet, han måtte bli sårbar, dødelig og «sønderknust» for vår skyld. Gud blir svak for vår skyld for å komme oss helt nær – og denne åpenbaring av svakhet går altså hånd i hånd med åpenbaringen av det sant menneskelige. På samme måte som det guddommelige og menneskelige forenes og hører sammen i Kristus, viser han gjennom sitt liv at svakhet og styrke hører sammen i det sant menneskelige. I boken *Reaching out: The three movements of the spiritual life* knytter Henri Nouwen denne tanken fra Filipperbrevet om guddommelig *kenosis* til forståelsen av kristen spiritualitet og spørsmålet om menneskelig utvikling. Den utvikling han snakker om er ikke en utvikling fra svakhet til styrke, men en modning hvor vi blir stadig mer åpne og sårbare. Ifølge denne spiritualiteten blir vi mer menneskelige når vi er sårbare og når vi frivillig gir avkall på egen makt for den andres skyld (Nouwen 1975: 96–98).⁵⁴

På flere måter foregrep Nouwens erfaringsbaserte kristne spiritualitet viktige anliggender i nyere teoretiske studier om *sårbarhet*. For eksempel viser Heike Springhart til ulike feministiske tenkere og representanter innenfor «Disability Studies» som er skeptiske til bruken av begrepet

51 Joh 14,10–11; se også Joh 15,9; 16,15; 17, 20–24. Se Rise 2017.

52 Kristus blir lik oss i alt, bortsett fra i synden. Like fullt tar han opp i seg alle menneskets livskår etter syndefallet.

53 Dette er den klassiske tolkningen av Filipperbrevet 2,7, fra kirkefedrenes tid. Se for eksempel McGuckin 2004: 201.

54 Denne boken skrev Nouwen før tiden ved *Daybreak*, noe som viser at det er kontinuitet i hans tenkning fra hans akademiske periode til den perioden. For en kritisk drøfting av Nouwens forståelse av sårbarhet, se Van der Merwe 2016.

sårbarhet (*vulnerability*), fordi dette begrepet ofte brukes som karakteristikk av spesifikke mennesker eller grupper av mennesker, og slik fungerer som kriterium for sosial diskriminering (Springhart 2017: 17).⁵⁵ Nouwens anliggende er nettopp at de utviklingshemmedes sårbarhet ikke er en unik sårbarhet. Det særegne er at den sårbarhet vi alle har del i, blir så synlig hos dem, fordi de ikke evner å skjule den bak vellykkethet og tilsynelatende autonomi. Men nettopp i denne sårbarheten ligger en vakker åpenhet mot både Gud og våre medmennesker.

Avslutning

I denne artikkelen har vi gitt noen bidrag til en kristen forståelse av mennesket, ved å ta del i en kontinuerlig prosess med å gjennomtenke denne arven i møte med nye utfordringer og kontekster i hver generasjon. Dette må skje i lydhørhet både mot Bibelens tekster som sitt grunnlag, medmenneskets ansikt i den skapte verden som sin erfaringsvirkelighet og tidligere kristen tenkning og praksis som en ressurs og veiviser.

I vår mosaikk av innsikter fra ulike tenkere og tradisjoner ser vi konturene av en kristen forståelse av mennesket, en kristen *humanisme*, som ikke forstår svakhet, ikke-vellykkethet, sykdom og lidelse som problemer som må utryddes på vegen mot det perfekte liv. En slik lykketenkning kan til slutt få katastrofale konsekvenser idet vi ikke får fred med oss selv slik vi er, eller begynner å eliminere eller se ned på mennesker som ikke har den livskvaliteten vi synes er nødvendig. Vår verdighet er gitt ved vår humanitet/menneskelighet, som i teologisk forstand er begrunnet ved skapelsen av mennesket i Guds bilde og Guds sønns inkarnasjon til menneskenes frelse, og som også fremgår gjennom en etisk-fenomenologisk analyse av livet slik det er. Kjernen i denne humanismen er at vi etterligner Gud selv idet vi elsker hverandre og oss selv slik vi er, og finner vår gudgitte plass blant våre medmennesker og alle skapningene i Guds kosmos.

55 Springhart selv ønsker å utarbeide en realistisk (teologisk) antropologi som tar høyde for menneskelivets kompleksitet. I denne sammenheng ser han «vulnerability» som en grunnkategori, og hans sårbarhetsbegrep inneholder en indre spenning av erfaringer han kaller «multidimensional experiences»: glede, frykt, vold, kjærlighet, lidelse, sykdom og død.

Ved å holde frem en slik forståelse av mennesket kan de ulike utdanningene ved NLA Høgskolen bidra til en klok forvaltning av vår kristne og humanistiske arv, både gjennom bevisstgjøring om innholdet i den og hvor den kommer fra, og gjennom kreativ bruk av den i møte med samtidens utfordringer.⁵⁶

Litteratur

- Anderson, Walter 2000. *Det nye selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Andresen, Nils August 2017. «Singer, fiksjonen og menneskeverdet». *Minerva* 6. juni.
- Barrett, Lee C. 2013. *Eros and Self-Emptying. The Intersections of Augustine and Kierkegaard*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bordeianu, Radu 2009. «Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis». *The Downside Review* 127: 103–126.
- Brown, Brenè 2010. *The Gifts of Imperfection: Let Go of Who You Think You're Supposed to Be and Embrace Who You Are*. Minnesota: Hazelden.
- Brunstad, Paul Otto 1998. *Ungdom og livstolkning*. Trondheim: Tapir forlag.
- Børhaug, Frederique og Solveig M. Reindal 2018. «Hvordan forstå inkludering som allmennpedagogisk prinsipp i en transhumanistisk (frem)tid?». *Utbildning & Demokrati*, 27/1: 81–97.
- Christoffersen, Svein Aage 2017. «Livet som metafysisk prosjekt». *Nytt norsk kirkeblad* 6: 55–70.
- Conradie, Ernst M. 2017. *Redeeming Sin? Social Diagnostics Amid Ecological Destruction*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Conradie, Ernst M., Sigurd Bergmann, Celia Deane-Drummond og Denis Edwards (red.) 2014. *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Domning, Daryl P. og Monika K. Hellwig 2006. *Original Selfishness: Original Sin and Evolution in the Light of Evolution*. Ashgate Science and Religion. New York: Routledge.
- Drachmann, Anders. B., Johan L. Heiberg og Hans O. Lange (utg.) 1963. *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Bind 12 og bind 15. København: Gyldendal. Forkortet SV.

56 Vi vil til slutt takke kolleger ved NLA Høgskolen og andre for fruktbare tilbakemeldinger på ulike versjoner av denne artikkelen og stoffet i den, bl.a. på åpent seminar i jubileumshelgen NLA50 15.sept 2018, på forskningsseminar i Avdeling for teologi, religion og filosofi 4.febr 2019, og fra vår anonyme fagfelle.

- Edland, Einar Eidsaa 2012. *Sjelesorg i møte med en postmoderne identitetsproblematikk*. AVH501 Master i Diakoni. Oslo: Det teologiske menighetsfakultetet (tilgjengelig på <https://brage.bibsys.no/xmlui/bitstream/handle/11250/161088/AVH501-kand-nr-4037-Masteravhandling-navn-Edland.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).
- Ford, M. 1999. *Wounded Prophet: A Portrait of Henri J. M. Nouwen*. London: Darton, Longham og Todd.
- FNs Verdenserklæring om menneskerettigheter (1948) tilgjengelig på <https://www.fn.no/Om-FN/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>.
- Fromm, Erich 2003. *Om kjærlighet*. Oslo: Cappelen.
- García-Rivera, Alejandro 2009. *The Garden of God: A Theological Cosmology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gotfredsen, Sørine 2016. «Å leve med Kierkegaard». Oslo: Vårt Land forlag.
- Gregersen, Niels Henrik 2017. «K. E. Løgstrup and Scandinavian Creation Theology». *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*: 37–66. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haram, Arnfinn 2012. «Gaudium et Res (!) – saksinnholdet i ein kyrkjeleg humanisme i dag». *Kristiansen og Solberg 2012*: 75–80.
- Haram, Arnfinn 2013. «Bøn og humanitet – om bøn som menneskeleg fenomen». *Kristiansen og Solberg 2013*: 47–57. Artikkelen ble først publisert i Varkøy, Øyvind (red.) 2012: *Om nytte og unytte*. Oslo: Abstrakt.
- Hegger, Susanne 2012. *Sperare contra spem: die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar*. Würzburg: Echter.
- Henriksen, Jan-Olav 1994. *Guds virkelighet*. Oslo: Luther Forlag.
- Hjelde, Oddmund (utg.) 2015. Augustin: *Bekjennelser*. Oslo: Aschehoug/Torleif Dahls kulturbibliotek.
- Huxley, Julian 1957. «Transhumanism». Huxley, J. *New Bottles for New Wine*: 13–17. London: Chatto og Windus.
- Innerdal, Gunnar 2012. «Troens troverdighet. En drøfting av apologetikkens oppgave og plass i systematisk teologi». *Teologisk tidsskrift* 4/1: 419–436.
- Innerdal, Gunnar 2015. *Hans Urs von Balthasar on Spirit and Truth: A Systematic Reconstruction in Connection to the Theoretical Framework of Lorenz B. Puntel*. Nordic Studies in Theology Vol. 2. Münster: LIT Verlag.
- Innerdal, Gunnar og Svein Rise (red.) 2016. *Gud og språkets grenser*. Oslo: Vidarforlaget.
- Innerdal, Gunnar 2018. «Kristen skolevirksomhet mellom misjonsoppdrag og kulturoppdrag i en luthersk kontekst». *Skrunes mfl. (red.): Kristne grunnskoler: Begrunnelse – Innhold – Handlingsrom*: 35–61. *Kyrkjefag profil* 32. Cappelen Damm Akademisk.

- Jones, James W. 1991. *Contemporary Psychoanalysis & Religion: Transference and Transcendence*. New Haven: Yale University Press.
- Kierkegaard, Søren 2014. *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 23 – Journalerne NB15-NB20. København: Gads Forlag.
- Kristiansen, Roald 2007. «Økoteologi anno 2007». Bård Mæland og Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*: 13–27. Trondheim: Akademika Forlag.
- Kristiansen, Ståle Johannes 2018. «Katolsk skoletenkning og utdanningsfilosofi – historiske og aktuelle perspektiver». Skrunes mfl. (red.): *Kristne grunnskoler: Begrunnelse – Innhold – Handlingsrom*: 63–96. Kyrkjefag profil 32. Cappelen Damm Akademisk.
- Kristiansen, Ståle Johannes og Peder K. Solberg (red.) 2012. *Segl – katolsk årsskrift for religion og samfunn*. Oslo: St. Olav forlag.
- Kristiansen, Ståle Johannes og Peder K. Solberg (red.) 2013. *Segl – katolsk årsskrift for religion og samfunn*. Oslo: St. Olav forlag.
- Kristiansen, Ståle Johannes og Peder K. Solberg (red.) 2017. *Segl – katolsk årsskrift for religion og samfunn*. Oslo: St. Olav forlag.
- Lauber, David E. 2004. *Barth on the descent into hell: God, atonement, and the Christian life*. Aldershot: Ashgate.
- Levinas, Emmanuel 2004. *Den annens humanisme*. Oversatt og med innledning, noter og et essay av Asbjørn Aarnes (3. utg.). Oslo: Aschehoug/Torleif Dahls Kulturbibliotek.
- Løgstrup, Knud E. 1969. *Den etiske fordring* (8.oppl.). København: Gyldendal.
- Lønning, Inge og Tarald Rasmussen (red.) 1979. Martin Luther: *Verker i utvalg*. Bind II. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- McGuckin, John Anthony 2004. *Westminster Handbook to Patristic Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Mjaaland, Marius Timmann 2010. «Monstrøse myter i det moderne». N. J. Cappelørn, Th. A. Dyrerud, M. T. Mjaaland, V. Ystad (red.): *Kierkegaard, Ibsen og det moderne*: 117–131. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mjaaland, Marius Timmann 2016. «Navn og narsissisme: Om allmakt, avmakt og apofasis». Gunnar Innerdal og Svein Rise (red.): *Gud og språkets grenser*: 115–130. Oslo: Vidarforlaget.
- Moltmann, Jürgen 1977. *Eksperimentet håp: Innføringer*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- Moltmann, Jürgen 1964 (og senere). *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser og senere utg. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Mosevoll, Audun (red.) 1992. *Mennesket på godt og ondt*. Norsk Lærerakademis årsskrift 1991/1992. Bergen: NLA-forlaget.

- Nazianz, Gregor av [ukjent årstall]. *De pauperum amore (Oratio 14)*. Trykket i J. P. Migne 1857, *Patrologia Graeca* 35, 857–909. Prekenen finnes ikke i norsk oversettelse, men er tilgjengelig på engelsk i Phan, Peter C. (red.) 1984. *Social thought*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, og Gregory Nazianzus, *Select Orations* (oversettelse ved Martha Vinson), Washington DC: CUA Press 2003: 39–71.
- Nouwen, Henri J. M. 1975. *Reaching Out: Three Movements of the Spiritual Life*. New York: Doubleday.
- Nouwen, Henri J. M. 1996. *The Inner Voice of Love: Journey Through Anguish to Freedom*. New York: Doubleday.
- Nouwen, Henri J. M. 1997. *Adam: God's beloved*. New York: Orbis.
- Nouwen, Henri J. M. 1998. *The Road to Daybreak: A Spiritual Journey*. New York: Doubleday.
- Nouwen, Henri J. M. 2014. *Den bortkomne sønn vender hjem*. Oslo: Verbum.
- Pave Frans 2015. *Laudato Si' – Lovet være du*. Encyklika. Oslo: St. Olav forlag.
- Pedersen, Sigfred (red.) 1989. *Menneskesynet*. København: G.E.C. Gad.
- Ranisch, Robert og Sorgner, Stefan Lorenz 2014. «Introducing Post- and Transhumanism». Ranisch og Sorgner: *Post- and Transhumanism: An Introduction*: 7–27. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Ratzinger, Joseph 1996. *Im Anfang schuf Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Rise, Svein 2010. «Kjærlighet og gudstanke: en trinitarisk tolkning av Søren Kierkegaards skrift Kjerlighedens Gjerninger». Henriksen, Jan-Olav og Atle Søvik (red.) *Livstolkning i skole, kultur og kirke*: 55–66. Festskrift til Peder Gravem. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Rise, Svein 2012. «Irenaeus on Creation and Salvation». Conradie, Ernst M.: *Creation and Salvation*. Vol. 1: A Mosaic of Selected Classic Christian Theologies. Zürich: LIT Verlag, 21–36.
- Rise, Svein 2017. *Treenig teologi*. Kyrkjefag profil 31. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Singer, Peter 2008. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skottene, Ragnar 2011. «Frihet og relasjonaltet (II) – Noen refleksjoner omkring sann humanitet i et (sen)moderne samfunn i lys av kristen teologi». *Tidsskrift for teologi og kirke* 01/82: 19–35.
- Skårderud, Finn 2007. *Uro: En reise i det moderne selvet*. Oslo: Aschehoug.
- Slaattelid, Hermund (utg.) 2009. Augustin: *Confessiones*. Oslo: Samlaget.
- Springhart, Heike 2017. «Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality». Springhart, Heike og Thomas, Günter (red.). *Exploring Vulnerability*: 13–34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sterri, Aksel Braanen 2016. «Når skal livet vernes?». *Dagbladet* 2. april.

- Sterri, Aksel Braanen 2017a. «Kvinner har god grunn til å ta abort ved påvist Downs syndrom». *Minerva* 17. april.
- Sterri, Aksel Braanen 2017b. «En legitim debatt om Downs». *Morgenbladet* 5. mai.
- Stinissen, Wilfrid 2000. *Längre in i börens land*. Örebro: Libris förlag.
- Stinissen, Wilfrid 2007. *Sann människa: En bok om skapelse och helighet*. Örebro: Libris förlag.
- Stordalen, Terje 1994. *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sørvig, Øystein 2017. «Jeg var abortmotstander i ett år». Intervju med Aksel Braanen Sterri i *Minerva* 2. april.
- Sæther, Jostein mfl. (red.) 1996. *Hva er et menneske? En artikkelsamling om menneskesynsspørsmål*. Bergen: NLA-forlaget.
- Sæther, Knut-Willy 2017. *Naturens skjønnhet: En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap*. Kyrkjefag profil 30. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tollefsen, Torstein 2008. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
- Tollefsen, Torstein T. 2010. «Skapelse og gjenopprettelse ifølge Maximus Bekjenneren». Svein Rise (red.) *Danningsperspektiver*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Van der Merwe, Riaan 2016. «Broken wholeness: A critical analysis of Henri JM Nouwen's spirituality of vulnerability and its possible value for the current discourse on health and wholeness». *Stellenbosch Theological Journal* vol.2 n.2.
- White, Lynn 1967. «The Historical Roots of Our Ecological Crisis». *Science*, 155/3767: 1203–1207.