

Imago Dei og kroppsliggjort væren: En funksjonshemmingsteologi i lys av Thomas Aquinas

Therese Marie Ignacio Bjørnaas

Dronning Mauds Minne Høgskole

Abstract: Theologians and philosophers have historically privileged the faculty of rationality in their exegesis of what it means to be created in the image of God. They have argued that we were made in God's image when we were endowed with a rational soul. This argument is contested by contemporary disability theologians. They argue that by equating the *imago Dei* with the faculty of rationality Christian theology effectively strips people with cognitive disabilities of their human rights. It justifies elevating the cognitively able over the cognitively disabled in the same way that it justifies elevating the human species over other species. In this article, I will first show that the contemporary Western conviction that ability and independence are normal while disability and dependence are deviant owes much to definitions of the human first proposed by Augustine of Hippo, Thomas Aquinas, and Immanuel Kant. I will then propose that Aquinas himself offers us a way out of these destructive binarisms. He defines the *imago Dei* as an embodied soul, an imperfectly intelligent substance that can fulfill its destiny only if it receives the support of society and the intervention of God's grace. Aquinas's theology of embodiment does not merely expose false assumptions about ability and disability; it compels us to appreciate the radical dependency and vulnerability of human nature.

Keywords: theological anthropology, Thomas Aquinas, disability theology, intellectual disability, rationality, *imago Dei*, embodiment

Innledning

Eugenikken – eller rasehygienien – altså studiet av hvordan mennesket kan forbedres gjennom seleksjon, oppsto på slutten av 1800-tallet, men de moralske spørsmålene som den reiser, er fortsatt relevante. Forestillingen om at visse menneskelige trekk eller egenskaper gjør individer mindre verdt, er aktuelle blant flere forskere i dag. Etikeren Peter Singer hevder for eksempel at mennesker som mangler evnen til selvbevissthet og selvkontroll, ikke er fullverdige mennesker (Singer, 1995, s. 20–22). Den medisinske etikeren John Harris hevder at siden det er i samfunnets interesse å opprettholde en produktiv arbeidsstyrke, vil det være galt å sette barn med funksjonsnedsettelse til verden (Harris, 1992). James Watson, medopdager av DNA-molekylet, har uttalt at «[v]i aksepterer at folk flest ikke ønsker et barn med Downs syndrom. Du må nesten være gal for å si at du ønsker et slikt barn, siden et slikt barn ikke har noen fremtid» (sitert i Kafer, 2013, s. 3).¹

Spørsmålet om genetisk informasjon er høyst aktuelt i en tid der prenatal testing kan påvise så å si enhver funksjonsnedsettelse eller sykdom, slik at et økende antall mennesker må forholde seg til det etiske dilemmaet som følger med abort. John Swinton påpeker at mens vestlige samfunn har vist økende bekymring for mangelen på sosial rettferdighet som tilbys mennesker med funksjonsnedsettelse, så er det fortsatt «en underlig tauseth omkring implikasjonene som vitenskap og forskning om genetikk kan ha for mennesker med funksjonshemming» (Swinton, 2007, s. 1–2). Mange mennesker med funksjonsnedsettelse er dypt bekymret med tanke på økende genetisk testing. Slik testing, skriver Linda Ward, «sender sterke signaler om mennesker med funksjonsnedsettelse sin grunnleggende rett til liv» (Ward, 2002, s. 187–200). Tobin Siebers hevder at dagens samfunn ser på mennesker med funksjonsnedsettelse som mindre verdt enn andre. Han påpeker at «verdien av et menneskeliv først blir et tema når et menneske har en funksjonshemming», og han konkluderer med at funksjonsevne eller prestasjonsevne som ideologi kan få oss til å tenke at «det er bedre å være død enn funksjonshemmet» (Siebers, 2010, s. 274).

¹ Alle oversettelser fra engelsk til norsk i denne teksten er mine.

Det overordnede spørsmålet synes å være følgende: Omfatter retten til liv ethvert menneske, eller reduseres denne retten proporsjonalt med at evnene våre minker? I vestlig filosofi er det lang tradisjon for å knytte det egentlige menneskelige til rasjonalitet. Vestlige samfunn synes å verdsette egenskaper vi kan assosiere med rasjonalitet, slik som autonomi og selvstendighet. I vårt vestlige tankesett er det å være menneske ofte definert av det som Giorgio Agamben (2013) kaller en «operativ ontologi», altså at menneskets væren og eksistens er fullstendig slått sammen med aktivitet. Den moderne forestillingen om eksistens dikterer at fullverdige mennesker er «operative» og «effektive» nok til å forholde seg til den moderne verdens direktiver. Denne oppfatningen av «det normale mennesket» som et rasjonelt, uavhengig og selvtilstrekkelig vesen som kan bidra til samfunnet, er bakgrunnen for det ubehaget funksjonsnedsettelse – og da særlig kognitiv funksjonsnedsettelse – er forbundet med i vestlige samfunn.

I denne artikkelen drøfter jeg hvorvidt definisjonen av et normalt menneske som et rasjonelt menneske er påvirket og formet av den teologiske doktrinen om mennesket skapt i Guds bilde, den såkalte *imago Dei*-doktrinen. I den første delen oppsummerer jeg tolkninger av denne doktrinen. Her vil jeg presentere menneskesynet til Augustin av Hippo, Thomas Aquinas og Immanuel Kant for å vise hvordan disse tre filosofene har bidratt til den moderne forståelsen av mennesket. I den andre delen anvender jeg middelalderteologen Thomas Aquinas sin kroppsliggjorte teologi for å bryte med forestillingen om normalitet som noe rasjonelt. Ved hjelp av Aquinas' teologi vil jeg argumentere for et syn der mennesket blir forstått som relasjonelt og avhengig – og derfor har et grunnleggende behov for Guds nåde.

Del 1: Det rasjonelle gudsbildet

Tradisjonelt trekker kristen teologi følgende sentrale konklusjoner om *imago Dei*:

- 1) Siden mennesket er den eneste arten som ble skapt i Guds bilde, så er vi den eneste arten med egenskaper som representerer dette bildet.

- 2) I vestlig kristen teologi har tendensen vært å tolke våre rasjonelle og kognitive evner som gudbilledlighetens viktigste markør.
- 3) Rasjonalitet er knyttet utelukkende til tanken/sinnet, og dermed oppfattes den som noe immaterielt – den ikke-kroppslige sjelen.
- 4) Sjelen vår er *imago Dei* og forholder seg til Gud som en rent åndelig substans.

Det menneskelige ligger i den rasjonelle sjelen – en sjel som er eller *burde* være frikopleet fra kroppslige følelser og ha evnen til å se objektivt på den eksterne verdenen gjennom universelle egenskaper som er gudgitte for alle mennesker. Målet med en slik forståelse er å etablere et egalitært samfunn gjennom rasjonell visshet. Vår rasjonelle evne, som alle har til felles, leder oss frem til et korpus av objektiv, feilfri kunnskap og dermed til den ultimate sannheten, som er sannheten om Gud. Dette er saligheten og derfor målet med livet. For å se nærmere på denne forståelsen vil jeg gjøre rede for hvordan Augustin, Aquinas og Kant vurderer det menneskelige.

Augustin av Hippo

Kirkelæreren Augustin (d. 430) betrakter menneskelig liv i form av kropp og sjel, men ser kroppen som en lavere og mindreverdige enhet. I hans verk *De libero arbitrio*, der han drøfter menneskets frie vilje, ser vi at han er tydelig påvirket av Platon. Platon hevdet at siden den fysiske verdenen er i konstant endring, kan det ikke finnes noen eviggyldig kunnskap om den. Den eneste eviggyldige kunnskapen kommer fra den uforanderlige verdenen av ideer. Augustin forestiller seg en kontrast mellom den tenkende sjelen og den sansende kroppen. Den materielle verdenen vi sanser, består av flyktige og foranderlige sannheter, mens den immaterielle verdenen, som er fornuftbasert, er permanent og inneholder evige realiteter (Augustin, 1993, bd. II, s. 6–7).

Når han anvender dette på den menneskelige natur, hevder Augustin at mennesker hører til mellom den immaterielle og den materielle verdenen. Vi har en rasjonell sjel som er en immateriell, udødelig og fullkommen enhet, og som har tilhold i en materiell, dødelig og ufullkommen

kropp. Sjelens fremste evne – intellektet – kan fundere over den evige sannhet, og derfor er det kun den rasjonelle sjelen som kan kvalifisere som *imago Dei*: «Mennesket ble skapt i bildet av Ham som skapte ham, ikke gjennom legemet, men gjennom den rasjonelle sjelen, der sannheten om Gud eksisterer» (Augustin, 2002, 12.7.12). Her ser vi Platons innflytelse på Augustin. Platon mente at fordi vi har materielle kropper, er vi delvis dyr, og fordi vi har en immateriell sjel, er vi delvis guddommelige. Målet er å bli kvitt vår kroppslige natur, for da blir vi som Gud, vårt ultimate mål (Platon, 1970, s. 189–190). Augustin anvender Platons teori og ser på mennesket som sammensatt av en fullkommen rasjonell sjel hvor evig sannhet finnes, og med en ufullkommen følelsesmessige kropp som hindrer mennesket å finne denne sannheten. Målet for mennesket er derfor å avsverge det kroppslige.

I *De Trinitate*, der han skriver om Gud som treenig, utvikler Augustin sin forståelse av *imago Dei*. Han skiller mellom kroppen, som er «det ytre mennesket», og sjelen, som er «det indre mennesket». Det indre mennesket kjennetegnes som rasjonelt og intellektuelt. Intellektet kjenner universelle ideer, men er ikke i stand til å favne dem fordi kroppen forvrenger dem. Augustin hevder at det er vår plikt som mennesker å omfavne et intellektuelt liv (Augustin, 1993, bd. II, s. 8–9). For ham ligger vårt forhold til Gud fremfor alt i den rasjonelle sjelen eller vårt intellekt, og derfor sies det at vi kun er i gudsbildet når vi erkjenner Gud (Augustin, 2002, 12.3.3). I Augustins teori må mennesket, for å erkjenne, gå fra det ytre til det indre, fra et lavere nivå til et høyere, hvor kroppen gir et lavere nivå av kunnskap og sjelen gi et høyere nivå. Først når vi kommer til sjelens «indre menneske», møter vi gudsbildet, ifølge hans teologi. Dette tilsier at den viktigste veien til Gud er i oss selv. Ifølge Augustin oppdager vi Gud ved hjelp av en «innoverreise».

Augustins forståelse av *imago Dei* som det ulegemliggjorte intellektet finner vi igjen i ideologien om moderne individualisme. Feministteologen Catherine LaCugna har påpekt denne sammenhengen. Hun mener at ideen om at veien til Gud ligger i det innovervendte selvet, har styrket den moderne individualismen på bekostning av sosial samvittighet. Siden vestlig tradisjon har vektlagt introspeksjon og refleksjon om selvet, er det vanskelig for oss å se det i menneskets vesen som er sosialt, felles og

«vendt mot hverandre» (LaCugna, 1991, s. 274). Ved å hevde at egen eksistens er den første sannheten et menneske kjenner, etablerer Augustin førstepersonssynspunktet som grunnlaget for søken etter sannhet. Det innovervendte i selvbevisstheten som Augustin identifiserer som *imago Dei*, står i kontrast til den verdens utovervendthet som denne selvbevisstheten er avhengig av for sin eksistens.

For Augustin er målet vårt som *imago Dei* å bruke våre universelle evner til å være autonome og uavhengige aktører i den sosiale ordenen. Dette involverer å skille seg fra det kroppslige, fordi målet er å få vår immaterielle enhet – vårt *imago Dei* – til å skinne klart. Med andre ord, mens vi i nåtid er en enhet av kropp og sjel, er vårt *imago Dei* en ulempliggjort sjel som vi bør strebe mot. På grunn av denne innovervendte veien mot Gud og sannhet hevder teologen Colin E. Gunton at Augustins identifisering av *imago Dei* står «i kjernen av de problemer» som er typiske for moderne individualisme (Gunton, 1997, s. 92).

Thomas Aquinas

I middelalderen overtok Thomas Aquinas (1225–1274) Augustins definisjon av *imago Dei* som grunnleggende. Aquinas var teolog og filosof innenfor dominikanerordenen. I sitt hovedverk *Summa Theologiae* (1265–1274) hevder Aquinas at mens alle skapninger bærer «en slags likhet med Gud», er det «bare mennesker som rasjonelle skapninger som likner Gud i sin natur» (1946, bd. I, Spørsmål (Q) 93, Artikkel (a) 6). Et sentralt element i skolastisk antropologi er en definisjon av sjelen som setter den instrumentelle fornuftsevnen over alt annet. Aquinas er slik sett elev av Aristoteles heller enn av Platon. Han hevder ikke, slik Augustin gjør, at man kan få kunnskap gjennom introspeksjon. Aquinas mener at man tilegner seg kunnskap, inkludert kunnskap om Gud, først og fremst fra sanseinntrykk. Likevel definerer Aquinas gudsbildet, altså sjelen, som «en individuell substans med intellektuell natur» (Aquinas, 1946, III.Q.16, a.12). Han oppfatter *imago Dei* som sjelens høyeste evne, den immaterielle substansen som mennesket erkjenner gjennom: «Det er nødvendig å si at det som all intellektuell virksomhet springer ut av, det vi kaller menneskets sjel, både er immaterielt og består i seg selv» (Aquinas, 1951,

Artikkel (a) 9, Argument (a) 19). Siden intellektet er en substans som består i seg selv, er menneskets erkjennende intellekt uforgjengelig.

Det er sjelen som vinner kunnskap om Gud og leder til Gud, skriver Aquinas: «Sjelen er selv et bilde av Gud og leder direkte til ham» (Aquinas, bd. I, Distinksjon (d) 3, Spørsmål (Q) 4, Artikkel (a) 4, sitert i Merriell, 1990). Siden det å være i gudsbildet er «selve sjelens natur, som er felles for alle mennesker», er de som bærer gudsbildet, intellektuelle vesener som aktivt forstår og elsker Gud, for ved å gjøre dette etterlikner de Gud i Guds egen evne til å forstå seg selv (Aquinas, 1946, I.Q.93, a.4). Aquinas hevder uttrykkelig at det er gjennom gudsbildet i oss vi har et helt spesielt forhold til Gud, som er vårt endelige mål. Den rasjonelle sjel er skapt i Guds bilde på den måten at den kan anvende fornuft for å forstå Gud som sitt formål (1946, I.Q.93, a.7). Han forklarer: «Gudsbildet finnes i sjelen når sjelen vender seg mot Gud, eller har en natur som tillater sjelen å vende seg mot Gud» (1946, I.Q.93, a.8).

Likeens hevder Aquinas i *De Veritate* at når et menneske erkjenner Gud, blir hun mer lik Gud: «Når tanken erkjenner Gud, blir den formet av Gud, slik enhver som erkjenner, tar del i det som blir erkjent» (Aquinas, 1953, Spørsmål (Q) 10, Artikkel (a) 7). Vi er i Guds bilde når vi aktivt tar del i Guds bilde, og denne delaktigheten finner sted når mennesket erkjenner. For Aquinas har derfor mennesket en naturlig evne til å håndtere alt det rasjonelle, og denne medfødte evnen gjør oss til intelligente vesener med en uendelig kunnskapstørst. Vår naturlige drift mot kunnskap faller ikke til ro før vi har erkjent den ytterste sannhet, som er Gud. Derfor er en intelligent skapnings endelige mål å skue Guds vesen, kjent som saligheten.

Aquinas sin teologi er blitt møtt med sterke motforestillinger innenfor fagfeltet «tverrfaglig funksjonshemmingsforskning» nettopp for sin orientering mot menneskene som intelligente vesener. For eksempel hevder filosofen Peter Byrne at Aquinas sin fremstilling av menneskets mål som så sterkt knyttet til en rasjonell erkjennelse av Gud, underforstått leder til en forståelse av at mennesker som har manglende intellekt, er ute av stand til å nå frelse. Byrne konkluderer med at Aquinas' teologi dermed er «skrevet som om det ikke finnes mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse, eller som om de ikke er fullverdige mennesker» (Byrne, 2000, s. 147).

Andre funksjonshemmingsteologer har påpekt noe av det samme. Hans S. Reinders er skarp i sin kritikk: «Han [Aquinas] spør om gudsbildet bare finnes i intellektet, eller om det er andre egenskaper eller kvaliteter der gudsbildet kunne ha tilhold. Men han besvarer dette spørsmålet negativt; vesener uten rasjonell evne kan ikke reflektere dette bildet» (Reinders, 1999, s. 228–9). Molly Haslam fastslår at det ifølge Aquinas er kun intellektuelle skapninger som besitter gudsbildet på en korrekt eller fullstendig måte (Haslam, 2012, s. 97). Både Byrne, Reinders og Haslam hevder at i Aquinas' teologi må mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse mangle eller delvis mangle *imago Dei*, siden rasjonelle evner er gudsbildets essensielle markør. Dette tilsier at Aquinas er en utfordrende tenker å bruke når man vil argumentere for at mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse er fullverdige mennesker. I andre del av kapitlet vil jeg likevel våge å tolke noen av hans teologiske teser om den kroppsliggjorte sjelen, og foreslå en annen lesning enn Byrne, Reinders og Haslam gjør.

Immanuel Kant

I opplysningstiden fant ideen om «menneskelig verdighet basert på fornuftsevne» sin fullstendige form. Immanuel Kant (1724–1804) hevder at vår fornuftsevne gir oss en enestående status i kosmos. Som Augustin definerer han kroppen som en upålitelig kilde til ren forstandsmessig kunnskap. For ham er det vårt intellekt, og da spesielt vår fornuftsevne, som definerer oss som mennesker, fordi fornuften er grunnlaget for den objektive moralloven. Denne moralloven bestemmes uavhengig av materielle forhold, og ikke minst er den uavhengig av menneskers identitet som empiriske subjekt. Kant anser fornuftsevnen som grunnlaget for hva det betyr å være menneske (Kant, 1964, s. 98–99).

Kant konstruerer sin antropologi på grunnlag av menneskets objektive rasjonelle evner. Det er *a priori* et system i vår tenkning som leder oss mot en universell og objektiv sannhet, der mennesket, i kraft av å være et fornuftsvesen, besitter evnen til å handle i samsvar med den universelle loven. Det er det fornuftige mennesket som er grunnlaget for tanken om det kategoriske imperativet (prinsippet for moralsk handling), det vil si at mennesket er både skapere og tilhengere av den universelle moralloven.

Vi handler etter lover som vi har pålagt oss selv, noe som gjør oss til autonome vesener. Derfor er det å være autonom utelukkende knyttet til det å være et fornuftsvesen. Som «selvlovgivere» skiller vi oss fra dyrene, som ikke stiller spørsmål ved sine handlinger. Evnen til autonomi er derfor grunnlaget for menneskelig verdighet. Det er denne evnen som løfter oss over alle andre skapninger. Kant sier at «[m]enneskets verdighet består nettopp i evnen til å lage universelle lover, selv om dette bare er på betingelse av at mennesket også er underlagt de lovene det lager» (Kant, 1964, s. 107).

For Kant blir mennesket kilden til sannhet: «En annen kan ikke tilføre visshet til et menneske, det kommer av mennesket selv» (Kant, 1978, s. 95). Hans filosofi fremholder individualisme som kjernen i hva det betyr å være menneske. Moralske lover er selvpålagt og beskytter individuell autonomi. Når vi søker sannhet, er vi kun avhengig av vår egen fornuft. Minimumskravet for en handling er at handlingen er i samsvar med vår egen fornuft og dermed er moralloven noe som skal kunne universaliseres, det vil si være lik for alle mennesker. Derfor står det individuelle subjektet alltid i sentrum. Kant oppsummerer det skarpt:

Opplysning er når mennesket kommer ut av sin selvpålagte umodenhet. Umodenhet er mangel på evne til å bruke egen forståelse uten å bli ledet av andre. Denne umodenheten er selvpålagt dersom årsaken ikke er mangel på forståelse, men mangel på beslutningskraft og mot til å bruke den uten veiledning av en annen.
(Kant, 2009, s. 1)

Rasjonell tenkning har sin plass i individuell bevissthet. Derfor er sannhet, den universelle moralloven, grunnlagt i den absolutte verdien til alle mennesker som intelligente vesener. For Kant er vi derfor likeverdige mennesker kun i kraft av å være fornuftsvesener.

Oppsummering: konstruksjonen av det normale mennesket

Forståelsen av mennesket som et rasjonelt vesen går altså tilbake til Platon og Aristoteles, via senantikken og middelalderen til opplysningstidens individualisme og videre til modernismen. Forskere innenfor tverrfaglig

funksjonshemingsforskning poengterer at funksjonshemming er konstruert som en unormal tilstand fordi godene som det moderne liberale samfunn verdsetter, er goder som mennesker med funksjonsnedsettelse ser ut til å mangle. Rosemarie Garland-Thomson definerer funksjonshemming som «*ethvert* avvik fra en ubestemt fysisk og funksjonell norm» hvor «normen blir nøytral i samfunn som er opprettet for å imøtekomme den» (Garland-Thomson, 1997, s. 24). Ifølge henne konstrueres funksjonsnedsettelse som en avvikende tilstand fordi det påstås at den hemmer de egenskapene som vestlige samfunn setter høyest, det vil si selvmestring og autonom handling. Hun mener at mennesker med funksjonsnedsettelse oppfattes som mindreverdige og unormale nettopp fordi de ikke når opp til «forestillingen som mennesker i et liberalt samfunn forstår og organiserer sine identiteter rundt» (s. 47). For henne er ikke funksjonshemming en tilstand i seg selv, men en fordom som kommer fra det å «sammenlikne individuelle kropper med usagte, men avgjørende normer» (s. 7). Konstruksjonen av funksjonshemming som en tilstand av avhengighet og uselvstendighet korresponderer med en tilsvarende konstruksjon av det å være funksjonsfrisk som en tilstand av uavhengighet og selvkontroll. I dette paradigmet tildeler man full moralsk status til mennesker kun dersom de besitter slike evner, og man blir forledet til å se på mennesker som mangler (eller tilsynelatende mangler) disse evnene, som mindreverdige.

I Vesten i dag er mennesket ofte definert ut fra kognitive egenskaper. Dette reduserer verdien av og verdigheten til en person med kognitiv funksjonshemming (Yong, 2007, s. 173). Slike personer er ifølge Thomas E. Reynolds eksempler på mennesker «som reduserer rasjonell objektivitet» (Reynolds, 2008, s. 85). Når vi definerer normalitet med begrepene autonomi og selvkontroll, står vi i fare for å definere mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse som unormale. For å håndtere sine liv trenger mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse i større grad assistanse fra et støttende nettverk av familie, venner og profesjonelle omsorgspersoner. Noen mennesker med kognitiv funksjonsnedsettelse trenger hjelp til å kle på seg, spise, vaske seg eller gå på toalettet. Dermed kan disse menneskenes virkelighet være fullstendig i strid med idealet om det moderne selvstyrte selvet. Av den grunn, hevder Nancy Eiesland, blir mennesker

med funksjonsnedsettelse ofte i sin alminnelighet oppfattet som «mindre intelligente, mindre i stand til å ta de 'rette' avgjørelsene, mindre 'realistiske', mindre logiske og mindre egenstyrte enn de som ikke er funksjonshemmet» (Eiesland, 1994, s. 25).

For å utvikle en teologisk antropologi som også anser mennesker med kognitiv funksjonshemming som fullverdige uttrykk for Guds bilde, må vi bryte med definisjonen av normalitet i form av egenskaper som rasjonalitet, uavhengighet og selvstendighet.

Del 2: Aquinas' kroppsliggjorte teologi

Som vi har sett, avviser ikke Aquinas sin teologi rasjonelle egenskaper som et avgjørende særtrekk ved menneskenaturen. Tvert imot kjenntegnes mennesket som art nettopp av intellektet. I likhet med Aristoteles mener Aquinas at det som utgjør menneskers særegne natur, er tenkeevnen, den funksjonen eller evnen som utgjør det man kaller menneskets rasjonelle sjel. Denne forståelsen av mennesket kan antyde at besittelsen av intellektuelle evner er det som definerer mennesket. Jeg hevder likevel at Aquinas ikke går så langt. Han avviker fra denne forestillingen fordi hans erkjennelsesteoretiske grunnsyn er at ingenting finnes i intellektet som ikke først var i sansene. Aquinas bryter med det dualistiske grunnsynet til Platon og erklærer menneskene som «fornuftige dyr». Følgelig inkorporerer Aquinas' teologi noe som vestlige subjektivitetsteorier (for eksempel Kant sin) stort sett ignorerer, nemlig *den materielle kroppen*.

Aquinas forklarer skapelsens grunnleggende gudsavhengighet ved hjelp av den neoplatonske ideen *exitus-reditus*, altså at alt kommer fra Gud når det blir født, og returnerer til Gud når det dør. Intet i universet eksisterer selvstendig; alt eksisterer ved å *ta del* i Guds væren. Aquinas hevder at mennesker tar del i både en guddommelig og en animalsk eksistens (Aquinas, 2001, Leksjon (L) 2, Nummer (N) 70). Gud er den første beveger og årsak til alt som eksisterer, og derfor «har alt som eksisterer, med unntak av Gud, ikke egen væren, men finner sin væren gjennom deltakelse i Gud» (Aquinas, 1946, I.Q.44, a.1). Det å ta del i Guds natur er ikke å være identisk med Gud, men å delta i Gud på en ufullstendig måte. Således mener Aquinas at mennesket har potensial til å bli forent med

Gud – å bli ett med Gud. Dette potensialet, som er iboende i alle mennesker, er vårt mål (*telos*) som bærere av *imago Dei*.

Aquinas henter en metode fra den protovitenskapelige metodologien hos Aristoteles, som er mer orientert mot det empiriske – det som kan oppfattes med sansene. Dette søkelyset på det sansbare lar ham betrakte menneskets kroppslige natur med større nysgjerrighet og alvor. Mens Aristoteles postulerer at objektet for vår erfaring er en sammensetning av stoff og form, anser Aquinas form som årsaken til stoff. Anvendt på menneskets væren er den substansielle formen den rasjonelle sjel. Ikke desto mindre må en form ha stoff for å eksistere. I menneskets tilfelle er stoffet kroppen (Aquinas, 1951, a.1.a.18). Aquinas konkluderer derfor med at sjelen er kroppens form, og at sjelen dermed realiserer seg gjennom den kroppen den gir form til (1946, I.Q.75, a.1). Således ser Aquinas mennesket som en sammensatt enhet av eksisterende immaterielle og forgjengelige materielle egenskaper – en åndelig eller spirituell sjel og et animalsk eller dyrisk legeme. Slik Aquinas-forskeren Eleonore Stump forklarer det, ser han sjelen som en «konfigurert konfigurator». Den er konfigurert på grunn av sin eksisterende form og sine immaterielle egenskaper, som intellekt og vilje, og den er konfigurator fordi den konfigurerer stoff, altså nettopp det som utgjør det hele mennesket (Stump, 2003, s. 201–2). Aquinas hevder at den rasjonale sjelen alltid er forent med kroppen, av samme årsak som at *form* alltid er forent med *materie*. Den rasjonale sjelen både mottar og produserer kunnskap sammen med kroppen.

Ifølge Gloria Schaab «forsøker Aquinas å løse kropp–sjel-dualismen ved å foreslå at sjelen er formen og substansen til kroppen og løfter kroppen til en spirituell væren» (Schaab, 2012, s. 40). For å være nøyaktig bekrefter Aquinas at *imago Dei* er den rasjonale sjel, men at den menneskelige væren ikke ligger utelukkende i sjelen, fordi menneskelig væren er en forent enhet av kropp og sjel. I denne tankegangen unngår Aquinas å stille intellektet opp mot sansene i en kappestrid om menneskelig kunnskap og forståelse. «Intellektets virkemåte», bemerker han fyndig, «har sin opprinnelse i de kroppslige sansene» (Aquinas, 1946, I.Q.78, a.4). Ved syndefallet ble vårt rene intellekt omformet til det som Aquinas kaller et «simpelt intellekt», og med det mener han at intellektet trenger kroppen for i det hele tatt å fungere slik et intellekt skal.

Aquinas legger vekt på at kroppslige følelser og sanser setter i gang vår tenkning om og forståelse av sannhet. Sansekunnskap fungerer som materie, som intellektet former til intellektuell kunnskap. For Aquinas er det derfor slik at vi ikke trenger å bryte med vår animalske tilstand for å nå vårt menneskelige *telos*, vårt mål. Vi er tvert imot avhengige av den. Rasjonell aktivitet er dermed en kroppsliggjort aktivitet, og derfor kan vi konkludere med at vårt *imago Dei* ikke tilbakelegger veien til kunnskap i retning av Gud utelukkende langs en innadvendt og intellektuell vei; rasjonelle evner konstitueres av og foregår i de fysiske kroppene og i konkrete sosiale forhold. Den sannheten vi er ment å skulle oppdage, gjelder verdenen rundt oss så vel som verdenen inne i oss. Vårt indre gudsbilde er derfor skapt og formet av vårt samfunn. Rasjonalitet er en relasjonell egenskap; på egen hånd kan vi verken oppdage den guddommelige sannheten eller bildet av Gud i oss med tilstrekkelig ærbødighet. Enhver handling sjelen instruerer kroppen om å gjøre, er samhandling med våre omgivelser og potensielt med andre mennesker. Dermed er vi rasjonelle bare ved hjelp av kroppen vår og andre kropper. Mark D. Jordan sier at det for Aquinas er slik at «kroppsliggjorte sjeler lærer gjennom kropper og av andre kropper» (Jordan, 2017, s. 15).

Aquinas og det rasjonelle

Som vi har sett, finner vestlige intellektuelle som Watson, Singer og Rachels at mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse mangler muligheten til å leve et «normalt liv», hvilket vil si et liv med autonomi og selvmestring. Vestlig ideologi betrakter ofte mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse som avvikende, i den grad de kan være ute av stand til – eller oppfattes som ute av stand til – å tilfredsstillе minimumsstandarden til en slik kompetanse. Men disse tenkerne overser at rasjonell tanke aldri er uavhengig av relasjoner og kropp. Som psykologen Kenneth J. Gergen presiserer:

Rasjonell tanke, intensjoner, erfaring, hukommelse og kreativitet kommer ikke før relasjonelt liv, men skapes i forhold med andre. De er ikke i sinnet – atskilt fra verden og fra menneskelige forhold – men kroppsliggjorte handlinger som er formet og vedvares innenfor disse relasjonene. (2009, s. 95)

Marianne Hedlund peker på noe av det samme når hun sier at vi må forstå rasjonell tenkning som en i hovedsak relasjonell aktivitet. Da må vi forstå at en funksjonshemmet persons evne til rasjonell tenkning «[...] kan kreve andre premisser enn dem som ligger i nåværende sosiale forventninger og de aktuelle dominerende sosiale normer» (Hedlund, 2009, s. 12). Å være avhengig av noe eller noen vil for øvrig kun øke vår bevissthet om vår virkelige menneskelige natur som bærere av Guds bilde, og om hvor sammenknyttet alt liv er. Som Aquinas anfører: «Det hører til sjelens essens å være knyttet til en kropp» (Aquinas, 1946, I.Q.76, a.1). Det faktum at vi er kroppsliggjorte vesener, gjør at enhver menneskelig handling alltid er en samhandling, ikke en isolert handling. For Aquinas synes vår menneskelige essens å være relasjonell og avhengig.

Aquinas' antropologi avslører derfor at rasjonalitet og autonomi kun er illusjoner. Intet menneskelig vesen når opp til standarden som settes til det ideelle rasjonelle selv. Som kroppsliggjort kan intet menneske tilfredsstillende noe enhetlig ideal for menneskelig intelligens. Teologen Mary J. Iozzio fastslår at «intet menneske har oppnådd det som synes å være, og som vanligvis kalles uavhengighet, uten først å ha vært avhengig av andre» (Iozzio, 2005, s. 58). Vi blir jo alle født som hjelpeløse spedbarn. Relasjoner er grunnleggende viktige for prosessen som alle, uansett tilstand, avhenger av for å bli hele mennesker. Iozzio konkluderer med at «[g]jensidig avhengighet og forhold til andre er nødvendig for menneskelig blomstring, og for å ta vare på de grunnleggende fysiske, intellektuelle, emosjonelle, sosiale og åndelige behovene for vekst og utvikling som absolutt alle mennesker har» (s. 58). Reynolds formulerer det enkelt: «Jeg er fordi vi er» (Reynolds, 2008, s. 14).

Siden Aquinas betrakter rasjonalitet som en evne som stammer fra sansene, og som kun fungerer innen en kroppslig og interaktiv sosial kontekst, kan vi hevde i tråd med hans tenkning at mennesker med kognitive funksjonshemminger ikke er anormale, ettersom intet individ er fullstendig rasjonelt i og av seg selv. Aquinas påpeker at vi bærer gudsbildet i ufullkommenhet: «Dersom det eksisterte et perfekt bilde av Gud i våre sjeler, slik bildet av Sønnen er et perfekt bilde av Faderen, så ville vårt sinn straks kjenne Gud. Men bildet i vårt sinn er ufullkomment» (Aquinas, 1946, I.Q.88, a.3).

Imago Dei og Guds nåde

Aquinas argumenterer for at mennesket er fullstendig avhengig av Gud og verden rundt seg for å realisere *imago Dei*. Dette bringer oss til et avgjørende aspekt av Aquinas' teologi; hans dialektiske tilnærming til kroppen. Mens vår rasjonelle sjel er forent med kroppen og dessuten totalt avhengig av den, så fungerer kroppen som et hinder på veien mot vårt endelige mål. Så lenge sjelen har bolig i en kropp, vil mennesket aldri kunne kjenne Gud slik Gud er, fordi Gud og endelig sannhet er noe rent spiritielt. Det vil si at vi aldri vil kjenne oss ordentlig hjemme før vi, som Gud og englene, kan erkjenne tingenes immaterielle essens. Sjelen bærer potensialet for å erkjenne sannheten, men fordi sjelen er en kroppsliggjort sjel, er vi totalt avhengige av Guds nåde for å realisere vårt iboende potensial. Aquinas sier videre at «[p]å grunn av det faktum at den [sjelen] er skapt i Guds bilde, er den mottakelig for nåde» (Aquinas, 1946, I-II.Q.113, a.10).

For Aquinas er Guds nåde villet og nødvendig for å føre mennesket til den oversanselige ordenen det ble skapt for. Gud rettferdiggjør oss og frelser oss fra synd ved å fylle oss med Guds helliggjørende ånd direkte i våre sjeler, gjennom Jesus Kristus. For Aquinas er nåde noe som kommer utenfra, og som når den først er blitt fylt i vår sjel av Gud, vil føre oss til vårt oversanselige mål. Fordi vår natur ble brakt i uorden av syndefallet, kan vi ikke realisere vår iboende godhet ved hjelp av våre iboende rasjonelle evner. Uten Guds nåde er vårt naturlige ønske om og evne til å kjenne Gud utilstrekkelig. Vi er fullstendig avhengig av Gud for å fullføre intensjonen i vår rasjonelle sjel.

Det er også en indre forbindelse mellom vårt naturlige gudsbilde og vårt nådegjorte eller fullkomne gudsbilde, ettersom nåde for Aquinas «bygger videre på naturen» (Schaab, 2012, s. 269). Michael Lapierre beskriver det siste som «et overordnet prinsipp som ligger inne i oss, og som løfter oss slik at vi kan utføre de gjerninger og handlinger som leder oss til vårt endelige mål, visjonen av Gud» (sitert i Schaab, 2012, s. 269). Enkelte teologer, spesielt John E. Sullivan og Karl Rahner, har hevdet at for Aquinas er vår naturlige tilstand allerede i nåden. Rahner fremholder at for Aquinas er alt det skapte allerede og alltid i nåde og forløst av Gud (Rahner, 1961). Dette minner meg om det paradoksale

utsagnet fra Aquinas: «Nåde gjør naturen perfekt; den ødelegger den ikke» (Aquinas, 1946, bd. I.Q.1, a.9). Alt dette har betydning for et nytt perspektiv på menneskelig verdighet og den funksjonshemmede kroppen. Fra begynnelsen av «adopterte» Gud oss som sine barn, slik at Gud kunne gi oss evig liv (Aquinas, 1990, III.d.10.Q.2, a.1). Dermed synes det for Aquinas å være slik at det eneste nødvendige kravet til menneskelig realisering er å forbli i Guds nåde.

For Aquinas «er det Gud, ikke vår egen fortjeneste som frelser oss, og Guds godhet, ikke vår egen, som leger og helbreder», forklarer Paul Wadell (1992, s. 136). Vi er alle *imago Dei*, nettopp på grunn av vår evne til å nå vårt mål i Gud, gjennom nåden. Ifølge Aquinas kan ikke mennesket «oppnå det gode som er naturlig for [det]» (Aquinas, 1946, II.II.Q.109, a.2), selv om mennesket som *imago Dei* har en naturgitt evne til å kjenne Gud. Wadell tar tak i paradokset når han sier at for Aquinas «er nettopp det som er mest nødvendig for oss, også helt umulig for oss å oppnå» (Wadell, 2010, s. 435). Derfor kan ingen være mindre i Guds bilde eller mindre menneske på grunn av mangel på evner eller egenskaper. Trass i synspunktene fra Reinders, Byrne og Haslam vil jeg hevde at Aquinas ikke baserer sin forståelse av *imago Dei* utelukkende på rasjonell tenkning, men på vår relasjonelle kroppslighet og iboende mottakelighet for Guds nåde. Det er bare via Guds nåde at vår menneskelige natur kan bli fullkommen.

Konklusjon

For Aquinas er vi alle ufullkomne mennesker som er fullstendig avhengige av Gud og andre rundt oss. Det er kun gjennom nåden at vi er *imago Dei*, og det er kun gjennom nåden at vi kan nå vårt menneskelige mål – å bli forent med Gud. Aquinas sin kroppsliggjorte teologi viser at mennesker er relasjonelle, sårbare og avhengige skapninger, noe som avslører at det moderne menneskesynet kun er en illusjon. Intet menneskelig vesen når opp til standarden som settes til det ideelle rasjonelle selv. Derfor kan ingen være mindre i Guds bilde eller mindre menneske på grunn av mangel på evner eller egenskaper. Aquinas utfordrer dermed den binære motsetningen som samfunnet konstruerer mellom funksjonshemmet og

ikke-funksjonshemmet, og hans teologi kan imøtegå den modernistiske oppfatningen av menneskene som autonome og selvstyrte agenter med evne og forpliktelse til å handle ut fra en slik standard.

Referanser

- Giorgio, A. (2013). *Opus Dei: An archeology of duty* (A. Kotsko, overs.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aquinas, T. (1946). *Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, overs.). London, England: Burns and Oates.
- Aquinas, T. (1951). *De anima* (J. P. Rowan, overs.). Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Aquinas, T. (1953). *De veritate* (J. V. McGlynn, overs.). Chicago, IL: Henry Regnery Company.
- Aquinas, T. (2001). *An exposition of the "On the Hebdomads" of Boethius*. (Janice L. Schultz og Edward A. Synan, overs.) Washington, DC: The Catholic University of American Press.
- Augustine. (1993). *De libero arbitrio* (T. Williams, overs.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Augustine. (2002). *De trinitate* (S. McKenna, overs.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Byrne, P. (2000). *Philosophical and ethical problems in mental handicap*. New York: Palgrave.
- Eiesland, N. L. (1994). *The disabled God: Toward a liberatory theology of disability*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Garland-Thomson, R. (1997). *Extraordinary bodies: Figuring physical disability in American culture and literature*. New York: Columbia University Press.
- Gergen, K. J. (2009). *Relational being: Beyond self and community*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Gunton, C. E. (1997). *The promise of trinitarian theology*. London, England: T&T Clark.
- Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman: The ethics of human biotechnology*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Haslam, M. C. (2012). *A constructive theology of intellectual disability: Human being as mutuality and response*. New York: Fordham University Press.
- Hedlund, M. (2009). Understandings of the disability concept: A complex and diverse concept. I C. A. Marshall, E. Kendall & R. M. S. Grover (Red.), *Disabilities: Insights from across fields and around the world*. London, England: Praeger.
- Iozzio, M. J. (2005). The writing on the wall ... Alzheimer's disease: A daughter's look at mom's faithful care of dad. *Journal of Religion, Disability and Health*, 8(2), 49–74.

- Jordan, M. D. (2017). *Teaching bodies: A study of moral formation in the Summa of Thomas Aquinas*. New York: Fordham University Press.
- Kafer, A. (2013). *Feminist, queer, crip*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Kant, I. (1946). *Groundwork of the metaphysics of morals* (H. J. Paton, overs.). New York: Harper Torchbooks.
- Kant, I. (1978). *Anthropology from a pragmatic point of view* (V. L. Dowdell, overs.). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Kant, I. (2009). *An answer to the question: 'What is enlightenment?'* (H. B. Nisbet, overs.). London, England: Penguin Books.
- LaCugna, C. (1991). *God for us: The Trinity and Christian life*. New York: HarperCollins.
- Merriell, J. (1990). *To the image of the Trinity: A study of the development of Aquinas's teaching*. Belgium: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Platon. (1970). *The law* (T. J. Saunders, overs.). Middlesex, England: Penguin Books.
- Rahner, K. (1961). *Theological investigations*. Baltimore, MD: Helicon Press.
- Reinders, H. S. (1999). *Receiving the gift of friendship: Profound disability, theological anthropology, and ethics*. Chicago, IL: Carus Publishing Company.
- Reynolds, T. E. (2008). *Vulnerable communion: A theology of disability and hospitality*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Schaab, G. (2012). *Trinity in relations: Creation, incarnation, and grace in an evolving cosmos*. Winona, MN: Anselm Academic.
- Siebers, T. (2010). Disability and the theory of complex embodiment: For identity politics in a new register. I L. J. Davis (Red.), *Disability studies reader*. London: Routledge.
- Singer, P. (1995). Killing babies isn't always wrong. *The Spectator*, (16), 20–22.
- Stanley, G. J. (2001). *The matrix of Christian theology: The social god and the relational self: A trinitarian theology of the imago Dei*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Stump, E. (2003). *Aquinas*. London, England: Routledge.
- Swinton, J. (2007). Introduction. I J. Swinton & B. Brock (Red.), *Theology, disability and the new genetics: Why science needs the Church*. London, England: T&T Clark.
- Wadell, P. (1992). *Primacy of love: An introduction to the ethics of Thomas Aquinas*. New York: Paulist Press.
- Wadell, P. (2010). An itinerary to glory: How grace is embodied in the communion of charity. *Studies in Christian Ethics*, 23(4), 431–448.
- Ward, L. (2002). Whose right to choose? The 'new' genetics, prenatal testing and people with learning disabilities. *Critical Public Health*, 12(2), 187–200.
- Yong, A. (2007). *Theology and Down syndrome: Reimagining disability in late modernity*. Waco, TX: Baylor University Press.