

Kristen naturspiritualitet

To bidrag til forståelsen av menneskets forhold til skaperverket

Knut-Willy Sæther

Innledning

I de senere år har den tradisjonelle skapelsesteologien blitt både beriket og utfordret av teologiske bidrag som tilstreber en interdisiplinær samtale med andre fagområder. Nå er ikke slike bidrag noe nytt, noe for eksempel dialogen mellom teologi og naturvitenskap er et godt eksempel på, men vi ser at dialog mellom nye fagområder har kommet mer i fokus, der også for eksempel økologi og estetikk er viktige samtalepartnere.¹ Skapelsesteologien omfatter en rekke tema og har i særlig grad søkt å si noe om Gud som skaper og hvilket forhold det er mellom Gud, mennesket og skaperverket for øvrig.

Mitt formål i denne artikkelen er å belyse to relativt nye, teologiske tilnærminger til forståelsen av menneskets forhold til skaperverket. Det ene perspektivet, som er å finne i nyere kristen spiritualitetsforskning, kan betegnes som en bestemt *økospiritualitet*. Det andre er å finne i skjæringspunktet mellom teologi, naturvitenskap og estetikk, og kan betegnes som *teologisk kosmologi*. Jeg har imidlertid ikke som ambisjon å gi en uttømmende fremstilling av hvordan en kristen økospiritualitet kan forstås, ei heller å diskutere inngående hva en teologisk kosmologi omfatter.

Kan det påvises noe felles anliggender ved disse tilnærmingene når det gjelder forståelsen av menneskets forhold til skaperverket?² Jeg mener at det er likheter, og vil i det følgende kartlegge dette. Begge bidragene forfekter en bestemt kristen naturspiritualitet, og dermed representerer de også et innspill til hvordan man kan tenke, og videreutvikle, en kristen skapelsesteologi. Jeg vil først gi et riss av hva en kristen økospiritualitet omfatter med utgangspunkt i spiritualitetsforsker Harald Olsens tenkning. Deretter vil jeg gi en presentasjon av en teologisk kosmologi slik den er artikulert hos teologen Alejandro García-Rivera.

-
1. Dette ser en i økoteologien og i nyere bidrag om skapelsesteologi og estetikk. Se f.eks. Røald Kristiansen, *Økoteologi*, 1993; David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, 2003.
 2. For en innføring i hovedtankene i en teologisk kosmologi, se Knut-Willy Sæther, «Kosmos som Guds hage», i Svein Rise & Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud*, 2011, 171–183.

Kristen økospiritualitet

I de senere år har det i religionsforskningen og i teologien vært et økende fokus mot spiritualitet som fenomen,³ og noen har hevdet at spiritualitet ikke bare er et deltema i teologien, men også kan forstås som et nytt fagområde. Derimot er det ikke så opplagt hva spiritualitet omfatter og dreier seg om som faglig disiplin. Snevrer vi det noe inn til å gjelde kristen spiritualitet, vil også det kunne omfatte mange perspektiver.⁴

Harald Olsen definerer spiritualitet som

troens ytringsformer og manifestasjoner slik de kommer til uttrykk i menneskers liv, i deres individuelle og kollektive handlinger i møte med det omgivende samfunn og dets kultur. I søken etter å gi troen autentiske uttrykk i samtiden, og slik de gjennom praksis og erfaring er nedfelt i mønstre og tradisjoner gjennom tidene.⁵

Ut fra denne definisjonen betyr det, slik jeg leser det, at spiritualitet som fenomen blant annet må forstås antroposentrisk, i den forstand at det er mennesket som opplever, erfarer og praktiserer. Med andre ord er spiritualitet et uttrykk for det man i teologien betegner som det kristne fromhetslivet. Men opplevelsene og erfaringene finner alltid sted i rom der menneskets sanser er virksomme, og der hjernen fortolker disse. Spiritualiteten har med andre ord et *locus*. Den eksisterer ikke i et ikke-romlig eller ikke-geografisk «sted», for mennesket eksisterer i rom (og tid), der troens ytringsformer og manifestasjoner kommer til syne og finner sted. Dette aspektet ved religiøse erfaringer er viktig, noe særlig «the spatial turn» i religionsforskningen har poengtert.⁶ Det vises der til at plassen og rommet er sentrale dimensjoner både i gudsbilde og i religionenes ulike uttrykksformer. Dette er også et viktig anliggende i tradisjonen med ørkenfedrene, der stedet og landskapet har en viktig betydning og funksjon.⁷

Selv om spiritualitet som fenomen i den mening forstås antroposentrisk, finner vi også en kritikk innen spiritualitetsforskningen om at teologien i for

3. Se Harald Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 10.

4. Se Harald Olsen, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet» i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere Kristendom? Sørlandsreligion i endring*, 2005, 121ff; Olsen, *Spiritualitet: En ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 5ff.

5. Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 46.

6. Sigurd Bergmann, «En inledande navigation mellan rum, religion och rörelse», i Sigurd Bergmann (red.), *Religion som rörelse. Exkursjoner i rum, tro och mobilitet*, 2010, 11.

7. Harald Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarks erfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», i *DIN*, nr. 2–3, 2006, 21.

stor grad har vært antroposentrisk til forståelsen av virkeligheten. Man hevder at teologien særlig har sviktet ved at den har manglet et natur- og miljøperspektiv. Et slikt perspektiv vil derimot være en viktig del av en kristen spiritualitet, ifølge Olsen.⁸ Denne kritikken er begrunnet i at tradisjonell kristen fromhet og spiritualitet har hatt for lite tilknytning til den «materielle» delen av virkeligheten, men snarere vært kjennetegnet av et antroposentrisk fokus på spiritualitet – det er mennesket som står i sentrum for spiritualiteten. Dette er et forhold som, ifølge Olsen, er tydeliggjort hos for eksempel Philip Sheldrake. Sistnevnte viser blant annet til «nature mysticism» og «holistic spirituality».⁹ Det man her finner, er nettopp en avvisning av den dominerende antroposentriske tenkemåten til fordel for en holistisk biosentrisme.¹⁰ Antroposentrismen setter mennesket i sentrum og bidrar, ifølge Olsen, til en dualisme mellom det herskende subjekt (mennesket) og en objektivisert verden. En mer fruktbar tilnærming vil derfor være holistisk, der man i særlig grad vektlegger det relasjonelle og organiske ved virkeligheten. Olsen sier det slik: «Den holistiske dimensjonen i denne alternative tilnæringsmåten består i å se sammenhenger og helhet – både i det kosmiske perspektiv og på det menneskelige nivå.»¹¹ Det Olsen her uttrykker, er et kosmisk sikte der mennesket inngår i en større helhet.

Et slikt kosmisk sikte har også nære forbindelser til en annen kritisk stemme mot tradisjonell teologi, økoteologien.¹² I denne retningen finner vi også tydeliggjøringen av menneskets forhold til og ansvarlighet overfor resten av skaperverket, der en kristen skaperteologi utvikles i nær relasjon til naturforståelse, økologi og etiske tema. Det er derfor mange overlappinger mellom økoteologien og økospiritualiteten. Jeg vil ikke se nærmere på disse overlappingene i denne artikkelen, annet enn kort å antyde at økospiritualiteten fremstår nettopp med et sikte der spiritualitetsperspektivet er tydeliggjort, og at den i den forbindelse har et tydeligere fokus på for eksempel den estetiske dimensjonen.

For økospiritualiteten er det, som for økoteologien, også nære forbindelser til det Per Ariansen betegner som ikke-antroposentrisk miljøetikk, som kan komme til uttrykk ved både en biosentrisme og dypøkologi.¹³ Den førstnevnte vektlegger særlig at alle levende vesener har en eller annen form for rettighet. Vi finner dette utviklet på ulike måter som for eksempel i Hans Jonas' tenkning om levende veseners streben mot et mål og i Albert Schweizers' formulering

8. Harald Olsen, «Økospiritualitet – for det hele mennesket», i Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, 2007, 255.

9. Ibid.

10. Ibid., 255–256.

11. Ibid., 256.

12. Se Kristiansen, 1993; Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, 2007.

13. Per Ariansen, *Miljøfilosofi*, 1992, 170ff. For skjelningen mellom en antroposentrisk og ikke-antroposentrisk miljøetikk, se Ariansen, 1992, 131ff.

«ærefrykt for livet». Dypøkologien er formulert av Arne Næss, som henter inspirasjon både fra Mahatma Gandhis ikke-voldelige kritiske opposisjon og fra Baruch Spinozas filosofi der Gud, naturen og verden tenkes som en helhet. Så vel biosentrismen som dypøkologien er tydelige etiske posisjoner, og i en kristen økospiritualitet finner jeg også slike etiske aspekter artikulert, om enn ikke som klart definert etisk program. Derimot er den holistiske tilnærmingen et fellestrekk.

Det holistiske, kosmiske sikte i en kristen økospiritualitet er vesentlig for å kunne bidra til en fornyet gjennomtenkning av forholdet mellom mennesket, naturen og Gud. Men når det er sagt, vil også en slik spiritualitet være uløselig knyttet til en form for antroposentrisk fokus, slik både definisjonen av og tilnærmingen til ulike typer spiritualitet gir uttrykk for. Slik jeg leser det, er det derfor ikke et forsøk på å avvise helt et antroposentrisk fokus, det vil i så fall slå bunnen ut av selve innholdsbestemmelsen av spiritualitet, men snarere ønske å bidra til et fokusskifte fra en *ensidig* antroposentrisk spiritualitet til en, med Olsens ord, naturspiritualitet.¹⁴

Kristen spiritualitet og den estetiske dimensjon

Jeg skal i fortsettelsen se nærmere på ett av de mange aspektene ved spiritualitet som inngår i Olsens definisjon, nemlig det han betegner som estetisk/rituell spiritualitet.¹⁵ Denne typen spiritualitet vektlegger ritualer, liturgi og symbolhandlinger, i en form som tilfredsstillende estetiske behov og som gir skjønnheten rom.¹⁶ Denne kategorien må ikke forstås som statisk og avgrenset, for den kommer også til uttrykk i ulike blandingsforhold med andre dimensjoner ved spiritualitet som fenomen. Kategorien har også et antroposentrisk fokus, ved at det er mennesket som utøver riter, liturgiske handlinger og som opplever noe som estetisk vakkert og skjønt, men den kan også åpne for et mer kosmisk sikte ved å gi rom for det estetiske i skaperverket og naturen.

Det siste aspektet blir utviklet av Olsen, og med henvisning til Sheldrake gir han ansatser til en estetisk spiritualitetsforståelse, der man søker å ivareta både en relasjonell og en organisk dimensjon i tilnærmingen til menneskets forhold til naturen. Det relasjonelle uttrykker en motsats til å tenke dualistisk mellom subjekt og objekt, mellom mennesket og naturen. Det organiske peker også i samme retning, men fokuserer i tillegg på det holistiske ved at mennesket er en

14. Se f.eks. Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», 2006, 21. Her bruker Olsen termen naturspiritualitet som en betegnelse av ørkenfedrenes spiritualitet

15. Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 50ff.

16. *Ibid.*, 52.

helhet av kropp, sjel og ånd. For Olsen innebærer det at man må ta hele den menneskelige utrustingen i bruk, i både erkjennelse, atferd og praksis.¹⁷

Det får i sin tur konsekvenser for menneskets erkjennelsesprosess. Med referanse til Sheldrake viser Olsen at et holistisk perspektiv innebærer å gi sansene, følelsene, intuisjonen og fantasien rom, i tillegg til den rene fornuft. Slik jeg leser dette, vil derfor estetikken, og dens plass i menneskets erkjennelse, slå inn med full tyngde i en holistisk tilnærming. En holistisk forstått spiritualitet søker derfor i særlig grad å bidra til en fornyet skapelsesteologi, som da innebærer å se skaperverket på en helhetlig måte og sette mennesket inn i en større sammenheng. Hva kjennetegner så en slik fornyet skapelsesteologi?

Olsen peker på flere momenter, som for eksempel at skaperverket er hellig, at det er Guds gave, at Gud er til stede i det, at det har egenverdi, at det fremkaller respekt og undring, og at det ikke handler bare om et nyttehensyn til naturen. Videre sier han at *imago Dei*, at mennesket er skapt i Guds bilde (1 Mos 1,26), må forstås som inkluderende og ikke ekskluderende med hensyn til resten av skaperverket. Mennesket inngår i en større helhet og sammenheng med resten av skaperverket, der Gud er det som begrunner sammenhengen. I korthet innebærer disse momentene at skaperverket skal forstås teosentrisk og ikke antroposentrisk. Det vi dermed kan hevde, er at en kristen økospiritualitets kosmiske sikte er teosentrisk begrunnet.

Den økologisk forankrede spiritualiteten som Olsen skisserer, blir videre knyttet til etikken, og vi ser dermed igjen forbindelseslinjene til miljøetikken, men jeg skal ikke følge det sporet her, bare kort tydeliggjøre den *estetiske* komponenten i en slik økologisk spiritualitet. Olsen hevder nemlig at estetikken er et viktig element i en økologisk forankret kristen spiritualitet. Med henvisning til John R. Sachs hevder han at det estetiske elementet innebærer et forsøk på å «forstå skaperverket fra innsiden, som en utfordring til både fantasi og innlevelsessevne, og ved hjelp av menneskets kreative og estetiske evner»¹⁸. Derfor vil en økologisk forankret kristen spiritualitet forutsette en evne til å se og forstå helhet og sammenhenger. Mer konkret vil det handle om å oppdage alle detaljer i landskapsformer, geologi, plante- og dyreliv og alle de relasjonene som binder komponentene sammen. Denne «synsevnen» må læres. Naturen erfares som besjelet, og Guds fingeravtrykk er å finne i hele skaperverket. Den estetiske dimensjonen i en slik naturspiritualitet er tydelig til stede hos for eksempel ørkenfedrene, ifølge Olsen.

Sammen med dette blikket på naturen vil også en økologisk forankret kristen spiritualitet gi fantasien rom.¹⁹ Det åpner mulighetene for å finne former for mening i natur og skaperverk. Fantasien uttrykker seg i et metaforisk språk,

17. Olsen, 2007, 256.

18. Ibid., 257.

19. Ibid., 258.

noe som gir naturen mulighet til å gjenvinne sin symbolske funksjon. Det er derfor igjen «legitimt å tale om ikke objektivt sansbare realiteter».²⁰ Olsen poengterer at en slik type spiritualitet hele tiden har en brodd mot den reduksjonistiske vitenskapskulturen, og at den stikker dypere enn bare til fornuftsplanet. I den forbindelse viser han til Sachs som taler om natursensitivitet, og Noel Dermot O'Donoghues som viser til en imaginal virkelighet.

Den kristne asketiske tradisjonen, slik vi kjenner den hos ørkenfedrene i senantikken, blir for Olsen en viktig konkretisering av hvordan en slik naturspiritualitet kan arte seg. For ørkenfedrene sto naturfølsomhet og en holistisk tilnærming til virkeligheten sentralt.²¹ Ørkenfedrene forholdt seg til et levende og dynamisk univers som de forsøkte å leve i harmoni med, og de forholdt seg til dette som hele mennesker: «Derfor er ørkenfedrenes naturfølsomhet også uttrykk for en utpreget holistisk virkelighetsforståelse [...]. Og menneskene forholder seg til denne virkeligheten i egenskap av helhetlige og integrerte vesener – med både kropp, sjel og ånd.»²² Olsen viser at dette er tilfelle hos for eksempel den egyptiske ørkenfaderen Antonius den Store (251–356). Naturen ble av ham forstått som en bok der man kan lese Skaperens vilje og intensjon – en tanke som vi også senere finner utviklet hos bl.a. Thomas Aquinas, og videre innen nyere naturlig teologi, særlig på anglosaksisk grunn. Ørkenfedrene hadde videre en bestemt oppfatning av naturen som en del av Guds opprinnelige skapelsesorden før syndefallet. Det innebærer at ørkenlivet og den asketiske praksis er å forstå som en gjenoppretting av den opprinnelige skapelsesorden. Mennesket er derfor satt i Guds hage for å «rydde en vei til paradiset»²³.

Teologi, estetikk og natur i teologisk kosmologi

Et annet perspektiv på forståelsen av menneskets forhold til skaperverket er det som blir betegnet som teologisk kosmologi.²⁴ Teologisk kosmologi, eller rettere sagt ansatsene til den, kan vi finne hos Alejandro García-Rivera. Han forstår *kosmologi* som det fagområdet som beskjeftiger seg med fem omfattende tema: beskaffenheten til det fysiske univers, skapelse og opphav, universets fremtid, menneskets plass i universet og betydningen av eksistens. García-Rivera tydeliggjør i tillegg det han betegner som metafysikkens hovedanliggende, og han vil med utgangspunkt i en bestemt metafysisk tenkning inkorporere naturvi-

20. Ibid., 258.

21. Olsen, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», 2006, 21.

22. Ibid., 21.

23. Ibid., 22.

24. Alejandro García-Rivera, *The Garden of God. A Theological Cosmology*, 2009.

tenskapens innsikt om verdens tilblivelse og utvikling. På den bakgrunn utformer han en teologisk kosmologi.

García-Riveras teologiske kosmologi søker å ivareta et bredere og mer omfattende perspektiv enn bare å knytte an naturvitenskapelige tema til teologien. Han hevder at en teologisk kosmologi vil bidra med noe mer, nemlig en innsikt om universets beskaffenhet og menneskets plass i dette universet: «[A] theological cosmology must address the question of being at home in the cosmos. [...] In other words, we must address the nature and role of the garden.»²⁵ Hagen i denne sammenheng må forstås i betydningen Edens hage, som bilde på jorden og den skapte verden.

I tillegg til innsikten fra den naturvitenskapelige kosmologien vil hans teologiske kosmologi bli utviklet fra det materialet vi finner i teologisk tradisjon. I dette skjæringspunktet mellom teologi og kosmologi vil særlig spørsmål knyttet til økologi, med vekt på menneskets forhold til naturen, bli aktualisert. I tillegg ønsker García-Rivera også å inkorporere den estetiske dimensjonen: «I believe aesthetic insight can give rise to a new cosmological consciousness in theology. Such a consciousness has profound implications.»²⁶ Dette vil ifølge ham bidra til en nytenkning av *creatio ex nihilo*, forsynstanken, og håpsforståelsen i kristen tro. Det substansielt nye i en slik teologisk kosmologi er at den ifølge García-Rivera søker å se Gud i alt – den synliggjør den indre meningen av fenomener ved å tillate fenomenene å bevege menneskets hjerte: «It is my attention to move the heart so as to guide the mind.»²⁷

Med utgangspunkt i en *skapelsesestetikk* vil en teologisk kosmologi vise estetikkens betydning for så vel teologi som naturvitenskap. Dette grepet, med særlig fokus på fenomenet skjønnhet, medfører at en teologisk kosmologi fremstår som noe mer enn et tradisjonelt bidrag til dialog mellom teologi og naturvitenskap. Kort skissert handler det om å tydeliggjøre at skjønnhet er en objektiv egenskap i naturen. Ved første øyekast kan denne posisjonen virke utfordrende, særlig på epistemologisk grunn. Skjønnhet som objektiv egenskap finner man grunnlag for å hevde ut fra innsikt fra utviklingsbiologien. Skjønnhet er her å forstå som en objektiv egenskap ved naturlige systemer, og det innebærer at skjønnhet må kunne både observeres empirisk og undersøkes.²⁸ I den forbindelse blir det nødvendig å integrere estetikk i dette skjæringspunktet mellom naturvitenskap og teologi. Hvis skjønnhet skal ha empirisk mening i naturvitenskapen, må den bli klart definert som en egenskap ved dynamiske systemer som oppstår i rom og tid. Videre må en slik identifikasjon av skjønn-

25. Ibid., 9–10.

26. Ibid., 9.

27. Ibid., ix.

28. Se Alejandro García-Rivera, Mark Graves & Carl Neumann, «Beauty in the Living World», i *Zygon*, vol. 44, nr. 2 (June 2009).

het bli ledsaget av en estetikk med klar empirisk forankring.²⁹ Jeg skal ikke i denne sammenheng gå videre inn i den filosofiske diskusjonen om å lokalisere skjønnhet som en objektiv egenskap ved dynamiske systemer, men skissere kort hvilken betydning skjønnhet og estetikken får for utformingen av et slikt konsept.³⁰

Teologisk kosmologi, slik García-Rivera forstår det, vil videre kunne betegnes som en skapelsesestetikk, der mennesket ikke bare er betrakter, men også deltaker. Han bygger sin forståelse på tenkningen til Teilhard de Chardin, om mennesket som fenomen og at mennesket inngår i et kosmisk misjonsoppdrag. Teologi hadde for Teilhard de Chardin et kosmisk anliggende, i og med at han forsto teologi som «intrinsically cosmic»³¹. Mennesket er derfor et fenomen som er tiltenkt å kjenne og elske andre fenomener i verden, inkludert det fenomenet at vi eksisterer. Det at mennesket er sammenvevd med resten av skaperverket, innebærer at kosmos' skjebne også er menneskets skjebne, men i motsetning til resten av skaperverket, er mennesket i stand til å betrakte sin plass i kosmos.

Noe summarisk redegjort for, blir dette et bakteppe for å forstå Kristus, ifølge García-Rivera. Kristus blir en fullbyrding av det kosmiske oppdraget, og Den hellige ånd blir «the gift of our humanity that we may heal the trauma ever present in the universe»³². García-Rivera sier at mennesket sammen med Kristus, ved Den hellige ånd, skal bidra til en gjenoppretting av kosmos, Guds hage, og han påpeker at «our ability to see a cosmos is our ability to experience God's presence in all things. This is not pantheism. It is not even panentheism. It is the garden of God»³³. Hva dette egentlig betyr med henblikk på gudsforståelsen, er noe uklart, og García-Rivera problematiserer heller ikke dette videre.

Det er tydelig at en teologisk kosmologi ønsker å gi et bidrag til det jeg kan betegne som en kosmosentrisk teologi. Kosmos, inklusiv jorden og alt det som her er frembragt av natur, er til fordi det er villet av Gud, og mennesket inngår i denne kosmiske planen. Det er et kosmisk sikte i en teologisk kosmologi, men her ligger det også en bevissthet om at jorden spiller en sentral rolle, og at menneskets tilhørighet og relasjon til skaperverket er av teologisk betydning: «We must fall in love with the earth if there is to be a heaven.»³⁴ På den måten knyttes også synet på jorden og menneskets tilhørighet til jorden til eskatologien, noe som også er et viktig tema i en teologisk kosmologi.

29. Ibid., 248.

30. For en mer utførlig presentasjon av forståelsen av skjønnhet i en teologisk kosmologi, se Sæther, «Kosmos som Guds hage. Estetikk, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», 2011, 171–183.

31. Sitert i García-Rivera, 2009, viii.

32. García-Rivera, 2009, 22.

33. Ibid.

34. Ibid., ix.

Kristen økospiritualitet og teologisk kosmologi – en sammenligning

Kan det så påvises noen likheter mellom en kristen økospiritualitet og en teologisk kosmologi? Jeg vil på bakgrunn av det foregående hevde at det er flere overlappende perspektiver og tema, som det kan være nyttige å belyse.

Det er først viktig å påpeke at en kristen økospiritualitet ikke er et avgrenset definert «teologisk program», men mer et anlagt perspektiv på naturen og menneskets plass i den. En teologisk kosmologi vil i en mening være mer et konsept som er artikulert av en teolog gjennom sitt forfatterskap. På den annen side er det også slik at en teologisk kosmologi delvis er et anlagt perspektiv på naturen og kosmos. Det handler om, slik García-Rivera uttrykker det, å se Gud i alt. Med dette som bakteppe, er det flere tema som er til gjensidig berikelse i disse to bidragene til en kristen naturspiritualitet.

Begge tilnærmingene har et ønske om å bidra til en nytenkning om forholdet mellom kosmos, naturen og mennesket. En kristen økospiritualitet søker revitalisering av menneskets forhold til naturen fordi man mener at noe er gått tapt i menneskets måte å forholde seg til skaperverket på. Teologien har i for stor grad fokusert på spiritualitet og menneskets opplevelser ut fra et kulturperspektiv, og i mindre grad ut fra et natur- og miljøperspektiv. Revitaliseringen er også nødvendig fordi en har tenkt altfor reduksjonistisk om mennesket og dets plass i naturen, uten å gi rom for den estetiske dimensjonen, følelsenes betydning og det å se sammenheng og helhet i naturen. En teologisk kosmologi tilstreber også en helhetlig tilnærming: Det er kosmos og menneskets plass i det som er i fokus. En slik tilnærming peker dernest på betydningen av den estetiske dimensjonen, der fenomenet skjønnhet tillegges en sentral funksjon. Dette ser ut til å være et felles anliggende i begge perspektivene, og tematikken er også adressert tydeligere enn for eksempel i mer tradisjonell økoteologi. Men i dette ligger det en forskjell – den teologiske kosmologien ser ut til å ha en tydeligere tilknytning til fenomenologien, og betrakter virkeligheten ut fra en bestemt fenomenologisk synsvinkel, særlig inspirert fra Teilhard de Chardin.

Videre sier begge bidragene at mennesket står i en interaksjon med resten av skaperverket, i den mening at mennesket er uløselig knyttet til naturen. Det må forstås som et dynamisk forhold, der mennesket utfolder seg og gir rom for sansene, fantasi og innlevelse. Mennesket er i en mening på en oppdagelsesreise i Guds hage, og den innsikten mennesket tilegner seg i naturen, er også en innsikt om Skaperen. Uttrykk som at naturen er besjelet, og at vi kan se Guds fingeravtrykk, indikerer noe i den retningen. En teologisk kosmologi uttrykker noe av det samme ved at den, ifølge García-Rivera, vil søke å se Gud i alt. For begge perspektivene vil den estetiske dimensjonen være sentral fordi den, med García-Riveras ord, tillater fenomenene å bevege menneskets hjerte.

I forlengelsen av dette vil det være hensiktsmessig å se på hva slags gudsforståelse som ligger til grunn for disse to perspektivene. Det er åpenbart en nær sammenheng mellom forståelsen av Guds tilknytning til skaperverket, og hvilke muligheter mennesket har for å erkjenne Gud. Begge disse aspektene er etter min mening forutsetninger for i det hele tatt å tale om kristen spiritualitet, forstått som troens ytringsformer og manifestasjoner i menneskers liv.³⁵ Slik jeg leser bidragene, er det mulig å tenke disse i retning av *panenteisme*. Panenteisme kan forstås forskjellig, men vil i hovedtrekk balansere mellom de ytterpunktene der Gud tenkes deistisk og panteistisk, men den vil også omfatte andre perspektiver enn klassisk teisme.³⁶

Diskusjonen om panenteisme stiller spørsmål om forholdet mellom guddommelig transcens og immanens. En tilnærming til dette finner vi hos Arthur Peacocke, som sier at panenteisme uttrykker «[t]he belief that the Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part of it exists in Him but (as against pantheism) that His Being is more than, and is not exhausted by, the universe»³⁷. Panenteisme vil i denne betydningen hevde at verden på et vis eksisterer i Gud, men også at Gud ved sin guddommelige natur overskrider verden.³⁸ Et slikt syn vil hevde at verden er en del av Gud, i motsetning til deismen. Panenteismen vil også fremheve et mer aktivt forhold mellom Skaperen og det skapte, enn det som har vært tilfelle i klassisk teisme.

Det holistiske aspektet i kristen naturspiritualitet indikerer ikke nødvendigvis en panteisme, for det er også tydelig formulert at Gud forstås som aktiv i skaperverket. Hva som dermed kjennetegner gudsforståelsen, og om denne kan sees som panenteistisk, bør utvikles mer i disse tilnærmingene. Min foreløpige konklusjon er at jeg finner trekk av panenteisme, og dermed bør også de utfordringene som melder seg ved en slik tilrettelegging, problematiseres for å ivareta en saksvarende forståelse av forholdet mellom Gud, naturen og mennesket.³⁹

Et relevant spørsmål er om vi, på bakgrunn av dette materialet, kan betegne en teologisk kosmologi som en type kristen økospiritualitet? En slik spiritualitet er trolig en såpass fleksibel kategori at man kan inkorporere en teologisk kosmologi i denne. Det er åpenbart sammenfallende trekk, som vist over, men en teologisk kosmologi pretenderer til noe mer. Den ønsker å si noe om kosmos og menneskets plass i dette, og ikke bare ut fra det en spiritualitetsdimen-

35. Jf. Olsens definisjon av spiritualitet, se Olsen, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, 2006, 10.

36. Se f.eks. Knut-Willy Sæther, *Traces of God*, 2011, 151ff.

37. Arthur R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, 1993, 371.

38. Vi finner en noe annen tilnærming til panenteisme hos for eksempel Arne Næss. Han hevder at Baruch Spinoza feilaktig har blitt forstått i panteistisk retning, men at det er rettere å beskrive han som panenteist i den mening at Gud: «... er i alt og at alt er i Gud ... Det vil si at i alt levende er det noe av Gud som den skapende kraft» Se Arne Næss, *Livsfilosofi*, 1998, 90.

sjon (jf. definisjonen til Olsen). En teologisk kosmologi fremstår som en type metafysikk, ved at det er et bidrag til en tenkning om Gud og menneskets plass i verden.⁴⁰ Den teologiske kosmologien kan derfor kanskje gi en kristen økospiritualitet substansielle perspektiver til forståelsen av skjønnhet. Videre kan en teologisk kosmologi bidra til et noe mer omfattende perspektiv enn en kristen økospiritualitet, i og med at førstnevnte har et tydeligere artikulert kosmisk sikte, selv om vi finner ansatser til det også i kristen økospiritualitet. Det er et felles anliggende for begge perspektivene at de søker bort fra et ensidig antroposentrisk fokus, og mot naturen i vid mening (jf. Olsens «holistiske biosentrisme» og García-Riveras ønske om å adressere «the role of the garden»). Det kan derfor være mer hensiktsmessig å tale om en *kristen kosmosentrisk spiritualitet*, enn en kristen naturspiritualitet. Den førstnevnte betegnelsen vil ha et kosmisk «blikk» for hele universet, herunder både naturen og mennesket. Den vil også kunne være til berikelse for forståelsen av skapelsesteologien.

-
39. Noen tema i den forbindelse er distinksjonen mellom Guds vesen og energier, spørsmålet om Guds selvbegrensning i skaperverket (kenosis), forholdet mellom prosessteologisk tenkning og panenteisme, spørsmålet om presentisk eller futurisk panenteisme, og forståelsen av en personlig Gud. Se Sæther, *Traces of God*, 2011, 153ff. Dette vil i neste omgang kunne bidra til en avklaring av hvordan man forstår Guds aktive forhold i skaperverket, ut fra for eksempel kategoriene *creatio ex nihilo* og *creatio continua*, der den sistnevnte betegnelsen vil være av særlig interesse. Den mer tradisjonelle økoteologien har i særlig grad løftet frem en prosessteologisk tilnærming til forståelsen av Guds forhold til skaperverket, se f.eks. Kristiansen, 1993, 75ff.
40. For en mer inngående avklaring av teologisk kosmologi som metafysikk, se også Sæther, «Kosmos som Guds hage. Estetik, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», 2011, 171–183.

Litteratur

- Ariansen, Per, *Miljøfilosofi*, Oslo: Universitetsforlaget, 1992.
- Bergmann, Sigurd, «En inledande navigation mellan rum, religion og rörelse», i Sigurd Bergmann (red.), *Religion som rörelse. Exkursioner i rum, tro och mobilitet*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2010.
- García-Rivera, Alejandro, *The Garden of God. A Theological Cosmology*, Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- García-Rivera, Alejandro, Mark Graves & Carl Neumann, «Beauty in the living world», i *Zygon*, vol. 44, nr. 2 (June 2009), 243–263.
- Hart, David Bentley, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.
- Kristiansen, Roald, *Økoteologi*, Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1993.
- Mæland, Bård & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2007.
- Næss, Arne, *Livsfilosofi. Et personlig bidrag om følelser og fornuft*, Oslo: Universitetsforlaget, 1998.
- Olsen, Harald, «Fra lærepreken til lysglobe. Ny spiritualitet i statskirkelige menigheter på Sørlandet», i Pål Repstad & Jan-Olav Henriksen (red.), *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget, 2005, 121–134.
- Olsen, Harald, *Spiritualitet – en ny dimensjon i religionsforskningen*, Skriftserien nr. 127, Kristiansand: Høgskolen i Agder, 2006.
- Olsen, Harald, «Askese og naturforståelse. Villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene», i *DIN*, nr. 2–3, 2006, 15–28.
- Olsen, Harald, «Økospiritualitet – for det hele mennesket», i Bård Mæland & Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2007, 251–263.
- Peacocke, Arthur R., *Theology for a Scientific Age*, London: Basil Blackwell, 1993.
- Sæther, Knut-Willy, «Kosmos som Guds hage. Estetikk, teologi og naturvitenskap i Alejandro García-Riveras teologiske kosmologi», i Svein Rise & Knut-Willy Sæther (red.), *En bok om Gud*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011, 171–183.
- Sæther, Knut-Willy, *Traces of God. Exploring John Polkinghorne on Theology and Science*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2011.