

Kristus og naturen

Hvordan motivere til miljøengasjement i kirke og menighet?

Martin Jakobsen

Ansgar høyskole

ABSTRACT

Christ and nature: An evangelical eco-theology

This article motivates evangelical environmental care. Theological environmental ethics tends to be based on the doctrine of creation. Evangelical ethics – if it wants to be properly evangelical and convincing to evangelicals – should be based on the heart of the evangelical faith, namely on Jesus Christ. I argue that belief in the resurrection of Christ has relevance for a Christian environmental ethics. Paul's ethics is tied to his eschatology. He argues that the eschatological reality should shape our stance toward the reality of this present age. The eschatological reality is revealed in the life, death, and resurrection of Jesus Christ. When the disciples meet the resurrected Jesus, they see that the same body that hung on the cross and lay in the tomb is now a resurrected glorified body. As Paul points out in 1 Corinthians 15, the continuity between our earthly bodies and the resurrected body entails that we should take care of our bodies. By pointing to Romans 8, I argue that the same line of reasoning applies to nature: the continuity between creation and the new creation entails that we should take care of nature.

Keywords: Evangelical theology, Eco-theology, Christology, Resurrection, Environmental ethics

INNLEDNING

Året er 2013. Asle Finnseth, redaktør for det kristne magasinet STREK, taler foran over 100 deltakere på Kirkemøtet, det øverste demokratisk valgte organet i Den norske kirke, om å være kirke dypt forankret i Kristus. Denne forankringen skal utgjøre en forskjell i kirkens liv, gjøre noe med hvordan kirken er kirke. Men av og til er det vanskelig å se sammenhengen mellom kirkens forankring og kirkens praksis, som i kirkens miljøengasjement. «Kirken tar spennende steg i klimadebatten ... Men i den kirkelige aktivismen virker det som om Jesus-relasjonen sees som et sidespor,» sier Finnseth (2013). Om Jesus-relasjonen sees på som sidespor i klimaengasjementet, da vil klimaengasjementet mangle sentralt kristent innhold, språk og motivasjon. Finnseth kommer derfor med følgende oppfordring: «Hvem av alle dere dyktige teologer ser seg kalt til å flytte miljøengasjementet inn 'i Kristus'? Inn i kristologien?» (Finnseth, 2013).

I denne artikkelen skal jeg flytte miljøengasjementet inn i Kristus. Jeg skal begrunne et evangelikalt engasjement for naturen; kall det gjerne en evangelikal økoteologi. Det er flere ting som motiverer meg til dette: Når klimaforskere kan fortelle at det skapte sukker og stønner stadig sterkere, da bør kirken mobilisere til handling. Og kirken bør mobilisere *som kirke*, med sine kirkelige ressurser. Teologien bør motivere kirkens engasjement og forme dets engasjement. Videre er det en fare for at Jesus-relasjonen oppfattes som et sidespor i klimaengasjementet, rett og slett fordi selve klimaengasjementet da kan oppfattes som et distraherende sidespor hos den som oppfatter Jesus-relasjonen som det helt sentrale. Det kan, med andre ord, feste seg et inntrykk av at engasjement for naturen ikke hører naturlig hjemme i evangelikal teologi, hvilket vil gjøre det vanskelig å motivere evangelikale kristne til miljøengasjement. Finnseths utfordring, om å la kristologien motivere miljøengasjementet, er derfor ekstra pressende for evangelikale ledere.

I forrige nummer av dette tidsskriftet skrev Karl Inge Tangen om pentekostal spiritualitet og miljøengasjement. Ved å begrunne miljøengasjement i pentekostal teologi vil Tangen hjelpe pentekostale og karismatiske kristne til å identifisere ressurser i sin egen tradisjon som kan motivere til miljøengasjement (Tangen, 2020). I nummeret før argumenterer Truls Åkerlund for at sosialt engasjement kan forankres i pentekostal spiritualitet og eskatologi. Pentekostal eskatologi trekker oss altså ikke bort fra denne verden, men kaller oss til å fornye den (Åkerlund, 2019). I denne artikkelen vil jeg fortsette samtalen om hvordan teologien kan legge normative føringer på hvordan vi forholder oss til verden rundt oss. Her tar jeg utgangspunkt i evangelikal teologi. Tangen og Åkerlund viser at kjernen i pentekostal teologi motiverer til sosialt engasjement og miljøengasjement; jeg viser hvordan kjernen i evangelikal teologi motiverer til engasjement for naturen.

Spørsmålet jeg ønsker å besvare med denne artikkelen er som følger: *Hvordan kan evangelikal teologi motivere til engasjement for naturen?* Et slikt spørsmål kan selvsagt få mange forskjellige gode svar fra mange ulike disipliner. Min tilnærming er normativ og systematisk-teologisk. For å svare på spørsmålet skal jeg først gjøre rede for hva evangelikal teologi er, og deretter gi en gjennomgang av hvordan naturetikken har blitt forankret teologisk, særlig fra evangelikalt hold. Deretter kommer selve kjernen i svaret mitt, et systematisk-teologisk bidrag som viser hvordan man kan begrunne kristen

naturetikk i sentrum av evangelikal teologi, nemlig i Kristus og i oppstandelsen. En slik begrunnelse er interessant fordi kristen naturetikk vanligvis forankres andre steder, også fra evangelikalt hold. Etter dette systematisk-teologiske bidraget trekker jeg noen praktisk-teologiske linjer. Jeg viser hvordan nettopp det å begrunne natur-etikken i kjernen av evangelikal teologi kan motivere evangelikale kristne til engasjement for naturen, og jeg gir noen ansatser til hvordan evangelikale ledere og forkynnere kan løfte frem Guds natur.

EVANGELIKAL TEOLOGI

Ordet «evangelikal» kan vekke mange ulike assosiasjoner. I noen deler av verden er ordet evangelikal knyttet til de europeiske reformasjonene og dermed brukt som et synonym for protestant. Andre knytter evangelikal til en bestemt amerikansk politisk bevegelse. På norsk brukes ordet *evangelikal* sjeldent til å beskrive norske organisasjoner tilknyttet evangelikale nettverk; NORME, den norske delen av European Evangelical Alliance og Lausannebevegelsen bruker heller ordet *evangelisk*. I denne artikkelen bruker jeg likevel ordet evangelikal, både for å unngå en eksklusiv assosiasjon til de evangelisk-lutherske kirkene og for å tydeliggjøre at dette er en internasjonal bevegelse.

En måte å definere *evangelikal* på er ved en historisk eller sosiologisk fremgangsmåte. Den britiske historikeren David Bebbington spør seg hvem de evangelikale er, og kommer frem til følgende fire karakteristikk: De evangelikale vektlegger *omvendelse*, nemlig at liv må forandres; *aktivisme*, det vil si evangeliet i handling; hengivenhet for *Bibelen*, som er Guds åpenbaring til mennesker; og *korset* som grunnlag for frelsen (Bebbington, 1995, s. 2-17). Mens Bebbington har undersøkt den britiske evangelikale bevegelsen har George Marsden undersøkt den amerikanske. Marsden mener den kjennetegnes av en vektlegging av Bibelens autoritet, Bibelens historiske troverdighet, frelse i Kristus, misjon, og viktigheten av et åndelig fornyet liv (Marsden, 1991, s. 5). En annen måte å definere evangelikal på er å gå teologisk til verks. I stedet for å definere *den evangelikale bevegelsen*, historisk eller sosiologisk, kan man forsøke å definere *evangelikal teologi*. Det er hva jeg vil gjøre. Jeg er altså ikke først og fremst interessert i hvem de evangelikale er, men hva evangelikal teologi er.

Jeg vil legge til grunn en *bred* definisjon av evangelikal teologi. Definisjonene ovenfor er relativt smale og avgrensede. Marsden beskriver en amerikansk bevegelse med linjer tilbake til 1860, Bebbington beskriver en britisk bevegelse fra 1730 til 1980. Forskjell i tid og geografi gjør at definisjonene spriker noe, og nye forsøk på å definere den evangelikale bevegelsen ser noe annerledes ut (Larsen & Treier, 2007, s. 1). At definisjonene spriker, synes naturlig; den evangelikale bevegelsen ser annerledes ut i Amerika enn i Europa. Men selv om definisjonene spriker noe, finnes viktige fellesnevner. En slik fellesnevner er oppfatningen av hva som er teologiens mål. Inspirert av Kevin Vanhoozer (2005, s. 39) gir jeg dermed følgende definisjon av evangelikal teologi: *Med evangelikal teologi mener jeg en teologi hvor målet er å kjenne evangeliets Gud.*

Å definere evangelikal teologi ut fra teologiens mål er noe litt annet enn hva for eksempel John Stott gjør i *Evangelical Truth*. Han skriver at det mest grunnleggende spørsmål i enhver religion er hvilken autoritet som ligger til grunn for det vi tror på,

for så å si at den evangelikale posisjonen er at den høyeste autoritet er «Christ and the biblical witness to him» (Stott, 2013, s. 35). Også D. A. Carson vil definere *evangelikal* ut fra hvilken autoritet som ligger til grunn, nemlig Bibelens sannhet og autoritet (Carson, 1990).¹ Når jeg definerer evangelikal teologi ut fra teologiens mål, og ikke hva som er den høyeste autoritet, er det fordi jeg oppfatter teologiens mål som mer bestemmende og mer retningsgivende: Teologiens mål (om å kjenne evangeliets Gud) vil være bestemmende for teologiens grunnlag (Bibelen) og innhold (Guds åpenbaring i Kristus), og vil gi retning til eksempelvis den kristne etikken og spiritualiteten. Nettopp det, hvordan teologiens mål bestemmer grunnlaget og innholdet, kommer til syne når Alister McGrath definerer evangelikal teologi ved å sitere Luther:

God does not want to be known except through Christ; nor, according to John 1:18, can He be known any other way. ... Therefore Christ alone is the means, the life, and the mirror through which we see God and know his will. (Luther, 1963, s. 396; McGrath, 1996, s. 37)

En teologi med mål om å kjenne evangeliets Gud vil altså være en teologi som hele tiden orienteres mot Kristus (jf. Joh 1,18). Evangelikal teologi er altså kristussentrert. Det kommer til syne når Stanley Grenz skriver at å være evangelikal er å være sentrert rundt evangeliet (Grenz, 2006, s. 337) og når Karl Barth skriver at evangelikal teologi er en teologi som hele tiden handler om evangeliets Gud, en teologi som har Kristus som sitt grunnlag og sitt mål (Barth, 1975, s. 6, 1979, s. 5).

Min brede definisjon av evangelikal teologi er kanskje ikke presis nok til å gi en skarp avgrensning mellom evangelikal teologi og annen teologi, men den har en rekke styrker: Den identifiserer det som må sies å være kjernen av evangelikal teologi – nemlig evangeliet om Jesus som teologiens grunnlag og fokuspunkt – og den forener britisk evangelikal teologi (Stott og McGrath), amerikansk (Grenz og Vanhoozer), europeisk-protestantisk (Barth) og røttene til reformasjonen (Luther).

EVANGELIKAL TEOLOGI OG NATURETIKK

For over 50 år siden argumenterte Lynn White for at kristen teologi har fremprovosert miljøkrisen (White, 1967). Inspirert av Første Mosebok, hvor det står at mennesket skal legge jorden under seg, har man laget et skille mellom mennesket og naturen. I stedet for å se på mennesket som en del av naturen har den kristne tro gitt næring til en forståelse av at mennesket kan bruke og utnytte naturen etter eget godtbefinnende (for en kritikk av denne problembeskrivelsen, se eksempelvis Bauckham, 2002, Kapittel 7; Pannenberg, 1999, s. 78; Wirzba, 2007, s. 126). White sin løsning på dette problemet er ikke å kaste kristen teologi på båten. Løsningen ligger heller ikke i mer vitenskap og teknologi. Siden problemet ligger i et menneskesyn som separerer mennesket fra resten av naturen, ligger løsningen i å formulere et alternativt menneskesyn

¹ Ifølge Mark Noll vil alle evangelikale enes om at «where the Bible speaks, God speaks» (Noll, 1991, s. 6). Men der hvor noen (gjerne amerikanske) evangelikale setter likhetstegn mellom Guds ord og Bibelen, vil andre (gjerne europeiske) evangelikale fremheve at det strengt tatt er Kristus som er Ordet.

– gjerne et teologisk. White trekker frem Frans av Assisi som et eksempel på en som tenker annerledes om menneskets forhold til resten av skaperverket.

Før 1967 var det få teologer som skrev om miljøproblemer. Etter White sin artikkel ble det utviklet et nytt felt innen teologi og teologisk etikk, nemlig økoteologi. Økoteologi er ikke bare en teologisk refleksjon over naturen. Den har også et normativt mål, nemlig å bruke teologiske ressurser til å forstå og respondere på miljøkrisen. Noen økoteologiske bidrag, for eksempel fra Jürgen Moltmann, tar utgangspunkt i skapelsesteologi (Moltmann, 1985). Han påpeker blant annet at mennesket ikke står over skaperverket, men er en del av det. Mennesket er skapt sist, som den mest avhengige av Guds skapninger. Alt som ble skapt på dag én til fem har klart seg i millioner av år uten mennesket, men mennesket kan ikke klare seg en dag uten jordens planter og dyr (Moltmann, 2015, s. 81). Andre tar utgangspunkt i paktsteologi (Kristiansen, 1993). Tenk for eksempel på Noahfortellingen, hvor Gud oppretter en pakt ikke bare mellom seg og Noah, ikke bare mellom seg og alt kjøtt og blod på jorden, men også mellom seg og jorden (1 Mos 9,13).

Det finnes enkelte evangelikale bidrag til naturetikk, bidrag som strekker seg helt tilbake til 1700-tallets John Wesley som forkynte Guds omsorg for alle levende vesener (Bookless, 2016, s. 107). Men naturetikk har ikke vært et hovedtema i evangelikal teologi. Temaet glimrer med sitt fravær i oversiktsbøker over trender innen evangelikal teologi utgitt på Oxford og Cambridge (Larsen & Treier, 2007; McDermott, 2013). Boken *Introducing Evangelical Theology* bruker én side på temaet (Treier, 2019, s. 133), noe som tyder på at økoteologi kan ha en plass i evangelikal teologi, men ikke som et hovedtema. Ifølge John Stott ble temaet nedprioritert størstedelen av 1900-tallet, da evangelikale var mer opptatt av å forsvare troen mot liberale strømninger enn å adressere sosiale, politiske og miljøetiske spørsmål (Stott, 2006, s. xi). Enkelte syn på endetiden – som dispensasjonalismen, som setter opp et veldig sterkt brudd mellom denne verden og den kommende verden – førte også til at sosiale og naturetiske spørsmål ble nedprioritert (Marsden, 1991, s. 39; Åkerlund, 2019). Men de siste femti årene har det dukket opp flere og flere evangelikale stemmer som adresserer naturetikk.

I 1970 skrev Francis Schaeffer *Pollution and the Death of Man*, hvor han argumenterer for at mennesket ikke har klart å overholde sitt forvalteroppdrag. Han svarer Lynn White og sier at kristen (reformert) teologi ikke er et problem, men en ressurs for å møte den økologiske krisen. Evangelikale teologer som John Stott eller Norman Geisler tar også opp økologi i sine etikkbøker (Geisler, 2010; Stott, 2006). Det som er verd å merke seg, er at disse i all hovedsak begrunner sin naturetikk i gammeltestamentlig teologi, i skapertanken og i menneskets oppdrag som forvaltere.² Det samme kan sies om Alister McGraths *The Reenchantment of Nature* (2003). Kristologien gir i liten grad innhold til naturetikken, og dette ser ut til å gjelde for svært mye evangelikal naturetikk.

² Når Geisler skriver om dyreetikk og dyrs verdi, baserer han seg derimot i svært stor grad på Det nye testamentet og evangeliene (Geisler, 2010, kapittel 19). Det samme gjelder for Bauckham 2011. For en oversikt over fremveksten av evangelikal økoteologi, se kapittel 2 i Wilkinson, 2012.

Boken *Introducing Evangelical Ecotheology* (2014) søker å legitimere økoteologien i amerikanske evangelikale kretser ved å vise at skaperverket sukker og stønner gjennom klimaendringene, at økoteologi er et bibelsk prosjekt og at store teologer gjennom kirkehistorien har vist at kristen teologi fordrer omsorg for naturen. Kristologien anvendes i liten grad; bare syv sider er viet til hvordan Kristus, som har omsorg for naturen og er herre over den, motiverer økoteologien. Da Silva, Fjeld og Tønnessen Schuff søker å legitimere økoteologien i norske evangelikale kretser (da Silva et al., 2013). De skriver at evangelikale kirker som regel har begrunnet etikken i den andre trosartikkel, og at en kristen naturettikk må kombinere alle de tre trosartiklene (149–150). Likevel er det i all hovedsak den første trosartikkel de selv tar utgangspunkt i: Ved å diskutere ulike forståelser av Gud og av Guds relasjon til skaperverket viser de at det kristne livet innebærer ivaretagelse av naturen.

Tendensen til å begrunne økoteologi i andre områder enn kristologien er også tydelig i miljøet rundt Lausannebevegelsen. Boken *Creation Care and the Gospel* (2016) ble til etter en Lausanne-samling i 2012 og inneholder bidrag fra teologer og naturvitere. Den teologiske begrunnelsen for miljøengasjementet hviler i stor grad på gammeltestamentlige tekster, men her trekkes det også på nytestamentlig innhold; noe om hvordan Romerne 8 tilsier at naturen også tar del i frelsen, noe om tro, håp og kjærlighet og mye om koblingen mellom økoteologi og misjon. Men koblingen mellom kristologi og økoteologi er ikke til stede. Ed Brown, katalysator for Lausannebevegelsens engasjement for naturen, har skrevet boken *Our Father's World* (2018). Her skriver han kort om hvordan inkarnasjonen viser at det materielle har verdi, men den økoteologiske argumentasjonen bæres ikke av kristologien, men av frelseshistorien: Skapelse, fall og forløsning. Andre bøker, som *Caring for Creation* (2016), skrevet av lederen for Evangelical Environmental Network, er mer opptatt av å vise at klimaendringene er en realitet som også evangelikale må forholde seg til enn å gi en teologisk begrunnelse for klimaengasjement.

Creation Care (Moo & Moo, 2018) starter også i skapelsesteologien og forvalteransvaret, men denne boken gir også forholdsvis god plass til kristologien. Her er et eget kapittel viet til å vise hvordan inkarnasjonen forutsetter en positiv verdivurdering av naturen og hvordan inkarnasjonen statuerer et eksempel på hvordan mennesket bør forholde seg til naturen. Videre er to kapitler viet til temaet frelse, og ett kapittel brukes for å argumentere for at *evangeliet* inkluderer omsorg for naturen, da evangeliet er gode nyheter for hele Guds skaperverk. Det samme kan sies om *The Care of Creation* (Berry, 2000) som tar for seg erklæringen «An Evangelical Declaration on the Care of Creation» fra 1994. Både boken og erklæringen tar utgangspunkt i skapelsesteologi og forvalteransvar (Berry, 2000, s. 99), men det gis også rom for kristologien. I bokens første hoveddel settes erklæringen i kontekst. Her brukes inkarnasjonen til å begrunne at skaperverket er godt, at mennesket ikke skal frelses *fra* skaperverket og til å vise at Jesu lignelser fremhever Guds omsorg for naturen. Bokens andre hoveddel inneholder bidrag fra fagpersoner som kommenterer erklæringen. I denne delen er kristologien nærmest fraværende, selv hos evangelikale stemmer som Oliver O'Donovan og Alister McGrath, og selv når eksperter på Det nye testamentet som Howard Marshall og Richard Bauckham gir sine innspill.

En evangelikal begrunnelse for vern og ivaretagelse av naturen har altså en tendens til å være dominert av skapelsesteologien, av og til supplert av nytestamentlig teologi. Også fra sosiologisk hold har det blitt påpekt at et evangelikalt engasjement for naturen gjerne begrunnes i skapertanken og i menneskets oppdrag som forvaltere (Kearns, 1997). Katharine Wilkinson har vist hvordan evangelikales engasjement for naturen typisk er motivert av forvaltertanken, altså i omsorgen for naturen, og i neste-kjærligheten, altså i omsorgen for de mennesker som blir rammet av klimaendringer (Wilkinson, 2012).

Hvorfor er det slik at naturetikken i så stor grad har blitt begrunnet ut fra gammeltestamentlig teologi, begrunnet ut fra den første trosartikkel (Gud som skaper)? I skandinavisk kontekst kan det ha en sammenheng med at skapelsesteologien har stått sterkt. I tillegg har man i luthersk teologi gjerne skilt mellom lov og evangelium, skapelse og frelse. Et slikt skille resulterer gjerne i at bare eksplisitt menighetsetikk forankres i evangeliet og nytestamentlige tekster, og sosialetiske spørsmål (som menneskets forhold til naturen) plasseres under loven og skapelsen og forankres i gammeltestamentlig teologi (Asheim, 1984, s. 58). En annen grunn kan handle om kommunikasjon. Enkelte har spekulert i at enkelte økoteologiske bidrag, som pave Frans sin *Laudato Si*, nedprioriterer kristologi for å lettere bli lyttet til i den sekulære samtalen (Deane-Drummond, 2017, s. 73). Andre grunner kan være at de gammeltestamentlige tekstene har flere umiddelbare ressurser for å forankre miljøengasjement, og at det er vanskelig å finne like gode ressurser i nytestamentlig teologi. I *The Care of Creation* forklarer Marshall at han primært bruker Det gamle testamentet fordi han mener Det nye testamentet har lite å si om verden omkring oss og vårt ansvar overfor den (Marshall, 2000, s. 95). Bauckham, i sin *Bible and Ecology* (2010), begrunner vektleggingen av Det gamle testamentet ved å si at det først og fremst er her skapelsesteologien utvikles (2010, s. 141).³ Det er verd å merke seg at Bauckhams resonnement forutsetter at naturetikken skal begrunnes i skapelsesteologien, men det er nettopp den tendensen jeg vil utfordre i denne artikkelen.

Å begrunne naturetikk i skapelsesteologi har absolutt noe for seg. Evangelikale setter tross alt Bibelen svært høyt, inkludert Det gamle testamentet, og tenker at det er den samme treenige Gud som viser seg i Bibelens første og i Bibelens siste bøker. Men det er slående hvor lite Det nye testamentet, evangeliene og kristologien anvendes til å tenke kristent om menneskets forhold til skaperverket. Den manglende vektleggingen av Det nye testamentet og kristologi har også et par problemer ved seg. For det første kan man støte på et praktisk problem: Kjernen i kristen teologi – spesielt evangelikal teologi – er den andre trosartikkelen, bekjennelsen til Herren Jesus Kristus, Gud som frelser. Om miljøengasjementet begrunnes nesten utelukkende i første trosartikkel, og ikke i kjernen i evangelikal teologi, kan det føre til at et engasjement for naturen oppfattes som en annenrangs oppgave for kirken. For det andre møter man et teologisk problem: Evangelikal teologi kretser rundt Guds selvåpenbaring i Jesus Kristus. Det

³ I *Bible and Ecology* baserer Bauckham naturetikken på skapelsesteologi ut fra 1 Mosebok, Salmene Job og profetbøkene. I bokens siste kapittel anvender han riktignok Det nye testamentet aktivt, da for å vise hvordan nytestamentlig kristologi (Joh 1, Kol 1, Fil 2) farger skapelsesteologien.

er i Jesus Kristus vi ser Gud og Guds vilje, og evangelikal teologi er derfor orientert rundt Kristus. Av den grunn påpeker Karl Barth at kristen teologi skal være «christologically determined as a whole and in all its parts» (Barth, 1956, s. 123). Hvis man utvikler en økoteologi hvor kristologien ikke er sentrum, eller i verste fall ikke gjøres relevant, da driver man teologi og teologisk etikk på en måte som passer dårlig sammen med kjernen og utgangspunktet til evangelikal teologi. I evangelikal teologi bør Kristus være orienteringspunktet for alle teologiens deler, inkludert naturetikken.

Det finnes noen økoteologiske stemmer som har sitt utgangspunkt i kristologien. Elizabeth A. Johnson, en katolsk feministisk teolog, tar utgangspunkt i frelse og korset når hun skriver om Guds omsorg for hele planeten, men forståelsen hennes av korset og frelse passer dårlig med evangelikal teologi. Jesu død på korset forstås ikke som en soningsdød for våre synder, men som en hendelse hvor Gud viser solidaritet med den lidende (Johnson, 2018) – en forståelse som ligger ganske langt unna hvordan korset og frelsen vanligvis forstås innen evangelikal teologi (Long, 2007, s. 82; Treier, 2019, s. 209). Andre tar utgangspunkt i det som kalles dyp-inkarnasjon, det syn at inkarnasjonen er så gjennomgripende at når Gud ble kjøtt og blod i Jesus Kristus forente han seg også med alle materielle betingelser for menneskelivet, alt kjøtt og blod, all materie, også liljene på marken og fuglene under himmelen (Gregersen, 2015). Når Gud på denne måten identifiseres med alt det materielle, har kristne en ekstra grunn til å bry seg om naturen (Deane-Drummond, 2014; Edwards, 2006, s. 59). En slik tilnærming til økoteologi passer også dårlig med evangelikal teologi, da dyp-inkarnasjon ligger svært nærme en panenteistisk Gudsforståelse som ikke opprettholder det tydelige skillet mellom Gud og verden som er vanlig i evangelikal teologi (Henriksen, 2017; Polkinghorne, 2015).

La meg kort skissere noen begrunnelser for en økoteologi som jeg mener vil passe godt sammen med evangelikal teologi. En mulighet er å ta utgangspunkt i Guds solidaritet med den lidende naturen. Ofte brukes dyp-inkarnasjon til å begrunne en slik solidaritet (Johnson, 2015, s. 155), men man kan også finne andre begrunnelser. Man kan for eksempel, iallfall til en viss grad (Horrell, 2015, Kapittel 6), vise til hvordan Jesu lignelser forutsetter et positivt syn på dyr og på natur, forutsetter omsorg for både liljene på marken og fuglene under himmelen (Bauckham, 2010, s. 72). En annen mulighet er å vise hvordan en kristen forståelse av skapelse er trinitarisk, hvor ikke bare Faderen er aktiv i skapelsen, men også Ånden og ikke minst Sønnen: Verden er skapt i Kristus, ved Kristus og til Kristus (Kol 1,16). Slik kan man formulere en skapelsesteologi forankret i inkarnasjonen, og dermed få en skapelsesteologisk motivert økoteologi som ikke overser kristologien (Edwards, 2014). En tredje mulighet er å ta utgangspunkt i at Jesus er herre, slik som Cape Town-erklæringen fra 2011 gjør. Jesus er herre over hele skaperverket. Å følge Jesus vil da innebære å dele hans interesser for skaperverket. En fjerde mulighet er å ta utgangspunkt i lovprisning. Mennesket er skapt til å lovprise Gud, en lovprisning som skal fortsette inn i himmelen (Åp 4-5). Men også hele skaperverket er skapt for å lovprise Gud (Sal 148)! Man kan altså argumentere for at menneskets fremste oppgave, å lovprise Gud, ikke er noe som skiller oss fra resten av skaperverket (Gschwandtner, 2014; C. J. H. Wright, 2016).

Jeg vil nå skissere en måte å begrunne miljøengasjementet på som passer godt sammen med evangelikal teologi, nemlig en miljøetikk som tar utgangspunkt i Jesu

oppstandelse. Det er tre grunner til at jeg vil forankre naturetikken her. Ved å ta utgangspunkt i Jesu oppstandelse plasserer jeg naturetikken i kjernen av evangelikal teologi, hvilket ikke mange andre evangelikale naturetiske bidrag gjør.⁴ For det andre mener jeg, som Oliver O'Donovan argumenterer for i *Resurrection and the Moral Order* (1986), at oppstandelsen som sådan har etiske implikasjoner og derfor bør synliggjøres i kristen etikk. For det tredje mener jeg at oppstandelsen gjør at vi ser både verden og de bibelske tekstene med nye øyne. Det er gjennom Kristus vi virkelig ser naturen for hva den er (Wirzba, 2018). Med dette vil jeg ikke underkjenne at det finnes andre begrunnelser for naturetikken. Andre bibelske og teologiske temaer og begrunnelser er viktige, men alene er de ikke tilstrekkelige. De må tolkes og bestemmes ut fra et kristologisk perspektiv, og her har oppstandelsen en avgjørende betydning.

EN EVANGELIKAL BEGRUNNELSE FOR MILJØENGASJEMENT

Mitt forslag til en evangelikal begrunnelse for miljøengasjementet går som følger: Jeg tar utgangspunkt i Jesu oppstandelse for å vise at også resten av skaperverket deler samme oppstandelseshåp som mennesket og er under Guds plan og omsorg. Et slikt resonnement viser at naturen ikke bare er et middel for mennesket, men også et mål i seg selv, hvilket betyr at vi bør ta vare på naturen ikke bare fordi klimaendringer skader mennesker, men også fordi naturen selv er truet.

I første Korinterbrev 15 argumenterer Paulus for at det finnes en oppstandelse, og gir en fyldig redegjørelse for hva en slik oppstandelse innebærer. Han begynner med å etablere at Jesus faktisk har stått opp: Jesus døde, så sto han opp og viste seg for mange hundre personer, hvorav de fleste fortsatt lever. Så hvordan kan noen da si at det ikke finnes noen oppstandelse fra de døde? (v.12). Deretter trekker Paulus opp en linje fra Jesu oppstandelse til en kollektiv oppstandelse: Kristus har stått opp fra de døde, som førstegroden! I Kristus får man altså en forsmak på hva som venter dem som tilhører Kristus, nemlig oppstandelsen. Hovedpoenget i kapittel 15 er altså å argumentere, overfor korinterne, at det finnes en oppstandelse (N. T. Wright, 2003, s. 313).

Etter at Paulus har etablert at de som tilhører Kristus skal stå opp – enten ved å peke på at Kristus selv sto opp (v1-11) eller ved å peke på hvilke absurde konsekvenser det vil ha å benekte oppstandelsen (v12-19; 29-34) – skriver Paulus om hva slags kropp oppstandelseskroppen er (v.35-41). Dette siste poenget, om oppstandelseskroppen, er viktig fordi det har relevans for Paulus sin etiske argumentasjon gjennom Korinterbrevet.

Paulus åpner Korinterbrevet med et *allerede, men ennå ikke*: Korinterne er *allerede* blitt «rike på alt» ettersom «vitnesbyrdet om Kristus har da også fått sikkert feste» (1,5-6), men det er ennå ikke fullendt ettersom de fortsatt «venter på at vår Herre Jesus Kristus skal åpenbare seg», han som skal grunnfeste dem helt til enden kommer (1,7-8). Tidligere har bibelforskere tenkt at problemet i Korint som Paulus adresserer er en

⁴ Bruddstykker av et resonnement som ligner mitt finnes riktignok i kapittel 7 og 9 av Moo & Moo (2018).

over-realisert eskatologi, altså at man tenker at Guds rike er her «allerede» uten at man vektlegger «ennå ikke» (Thiselton, 1978): Korinterne er allerede fylt opp, allerede rike, allerede konger (v. 4; 8). Men med tiden har konsensus skiftet. Nå tenker man tvert imot at Paulus påpeker at korinternes problem ikke var for mye eskatologi, men for lite eskatologi (Hays, 1999; N. T. Wright, 2003, s. 279). Og for lite eskatologi er problematisk. Det er problematisk å ikke ha blikket rettet mot evigheten, for evigheten skal påvirke nåtiden. Gjennom Korinterbrevet trekker Paulus frem en rekke etiske og praktiske forhold, og tegner opp en pil fra eskatologien til nåtiden: Vi skal strekke oss etter det som *ennå ikke* er; Guds fremtidige himmelrike sier noe om hvordan vi skal leve her og nå (Hays, 1996, s. 19–27; N. T. Wright, 2003, s. 278–297). Eskatologien har altså betydning for hvordan vi bør leve livet her og nå.

I første Korinterbrev kapittel 6 argumenterer Paulus for at det ikke er likegyldig hvordan man behandler kroppen sin. Kristne skal ikke drive hor (v. 18). Hvorfor ikke? Paulus ser ut til å ha mange grunner. Kristne skal ha blikket festet fremover, mot å arve Guds rike (v. 9-10). Kristne har allerede fått del i Guds virkelighet, har blitt vasket rene og gjort hellige (v. 11), og denne statusen har konsekvenser for hvordan man skal leve. Og ikke minst refererer Paulus også til oppstandelsen: «Kroppen er ikke til for hor; den er for Herren, og Herren er for kroppen. Gud reiste opp Herren, og ved sin kraft skal han også reise oss opp» (v. 13-14). Her ser Paulus ut til å ikke bare sikte til hvordan vi skal tjene Gud med kroppen vår her og nå, men også til hvordan vi skal forenes med Kristus – en forening som er foregrepet i dåpen og endelig vil finne sted i oppstandelsen (N. T. Wright, 2003, s. 289). En slik argumentasjon, om hvordan oppstandelsen har noe å si for hvordan man skal tenke om kroppen og behandle kroppen sin, finner vi igjen i kapittel 15.

Kapittel 15 i første Korinterbrev handler om oppstandelsen. Paulus argumenterer først og fremst for at Jesus har stått opp, og at vi skal stå opp som ham, men midt i kapittelet ligger et argument for at oppstandelsen tilsier at man skal ta vare på kroppen. I vers 32 gjengir Paulus et resonnement fra Korint: «hvis de døde ikke står opp, så *la oss spise og drikke, for i morgen dør vi!*»⁵ Altså, hvis det ikke er noen oppstandelse, kan man leve som man vil uten å tenke på morgendagen. Paulus er ikke overbevist: *Våk opp av rusen!* Grunnen til at Paulus avviser resonnementet er nettopp at de døde står opp. Oppstandelse betyr at livet ditt og kroppen din skal fortsette inn i evigheten, og derfor er det ikke likegyldig hvordan man lever og hvordan man behandler kroppen sin.

Dette resonnementet – at oppstandelsen tilsier at man skal ta vare på kroppen – forutsetter at kroppen på en eller annen måte fortsetter inn i evigheten, forutsetter en form for kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen. Det finnes noen stemmer som argumenterer for at Paulus ikke ser for seg en slik kontinuitet, men at han tvert imot opererer med et strengt skille mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen (Endsjø, 2009, s. 141 ff.; Martin, 1995, s. 129 ff.): Når Paulus skriver om vår jordiske kropp og den kommende oppstandelseskroppen, så skriver

⁵ Se også Jesaja 22, hvor Israelfolket har glemt Gud, ikke vil vende om, men heller spiser og drikker. Se også kapittel 2 i Visdommens bok hvor de som ikke kjenner Gud fører samme resonnement som korinterne.

han at det blir sådd en forgjengelig kropp og står opp en uforgjengelig kropp (v. 42). Det frøet som blir sådd er jo noe helt annerledes enn den planten som står opp, så Paulus sin metafor tilsier at oppstandelseskroppen er noe ganske annet enn den jordiske kroppen. Om det er et strengt brudd mellom vår jordiske kropp og den oppstandelseskroppen vi skal få, så ville det kanskje ikke vært så farlig hvordan man behandler kroppen sin, da den uansett skal forgå til fordel for en ny kropp.⁶

Jeg tror ikke det er grunnlag for å si at Paulus opererer med et strengt brudd mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen (Hays, 1997, s. 270-271; Licona, 2010, s. 405). Det er klart at det er forskjeller mellom de to, men likefullt kontinuitet mellom dem. Paulus ser ikke ut til å mene at den jordiske kroppen skal *erstattes* av en himmelsk kropp, men at den skal «forvandles, brått, på et øyeblikk, ved det siste basunstøt» (v. 51-52). En forvandling ligger også til grunn for Paulus sin metafor om frøet som blir sådd og spirer opp: Frøet blir ikke erstattet av en plante, men blir forvandlet til en plante. En slik forvandling innebærer at det nye er noe virkelig annerledes, men at det også er kontinuitet med det gamle.⁷

Denne forvandlingen av kroppen, en forvandling som innebærer både kontinuitet og noe virkelig nytt, er tydelig til stede i evangeliefortellingene om møtene med den oppstandne Kristus. Det er den samme kroppen som hang på korset og lå i graven som plutselig står foran disiplene. Naglemerkene og den tomme graven vitner om kontinuitet. Samtidig er det noe annerledes med den nye kroppen. Det er ikke alltid så lett å kjenne igjen at det er Jesus (Luk 24,16; Joh 20,14). Og samtidig som det er en tilsynelatende normal fysisk kropp som kan spise og drikke (Luk 24,39ff.), er det også en kropp som plutselig dukker opp og plutselig forsvinner (Luk 24,31.36). Fortellingene om møtene med den oppstandne Kristus gjør at N. T. Wright omtaler oppstandelseskroppen som *transfysisk* – den nye kroppen kan ikke omtales som ikke-fysisk, men det er riktig å si at den transcenderer det fysiske (N. T. Wright, 2003, s. 477; 646).

Så langt har jeg vist hvordan Paulus argumenterer for at *det som kommer* (eskatologien) sier noe om hvordan vi skal leve nå (etikken). Og hvordan kan vi vite noe om eskatologien? Gjennom Jesus Kristus og hans oppstandelse fra de døde. Når vi ser på Jesu oppstandelse, ser vi at det er en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen. Paulus skriver at slik Jesus sto opp, slik skal også de som tilhører Jesus stå opp. Og fordi vår kropp skal stå opp, er det ikke likegyldig hvordan vi

⁶ Noen vil kanskje tenke at Paulus gjør som Descartes, nemlig at han skiller mellom en fysisk substans og en åndelig substans, slik at den fysiske substansen (*soma psychikon*) skal forgå til fordel for en åndelig substans (*soma pneumatikon*). Selv vil jeg heller argumentere for at Paulus ikke opererer med et materielt skille (hva slags materie er kroppen laget av) men heller et funksjonelt skille (hvilke krefter styrer mennesket), slik at Paulus skisserer hvordan det nye mennesket er bestemt av, fylt av og ledet av Guds ånd (N. T. Wright, 2003, s. 348-352). Se også Dunn, 2003, s. 870-872; Hays, 1997, s. 46; 271; Licona, 2010, s. 415; Thiselton, 2013, s. 1276-1278.

⁷ I vår kultur, hvor døde kropp er begravd ned i jorden og ikke i en stengrav, er det naturlig å tenke på «det blir sådd» som en metafor for å dø. Metaforen ble imidlertid oppfattet på en annen måte i antikken, som en metafor for menneskets tilblivelse (Garland, 2003, s. 733). Se bare på vers 36, hvor Paulus behandler det å bli sådd og det å dø som to forskjellige ting. Metaforen om det som sås og det som spirer opp handler altså ikke om overgangen fra død til oppstandelse, men om skapelse og nyskaping - om den første Adam og den siste Adam (1 Kor 15,45; Hays, 1997, s. 272; N. T. Wright, 2003, s. 353).

behandler kroppen vår. Det jeg skal vise nå, er at et helt tilsvarende resonnement kan føres overfor naturen: Slik som kroppens nyskaping tilsier at vi skal ta vare på kroppen, slik tilsier også skaperverkets nyskaping at vi også skal ta vare på resten av det skapte.

Det er ikke bare mennesket som er skapt av Gud og skapt til en fremtid med Gud. *Alt* er blitt skapt ved Kristus og til Kristus (Kol 1,16). Jesu død og oppstandelse har ikke bare konsekvenser for mennesket, men konsekvenser for alt det skapte. I Matteus 27 kan vi lese at når Jesus dør, er det ikke bare menneskene som gråt; selve jorden skalv (Matt 27,51). Og i Romerne 8 kan vi lese at oppstandelsen ikke bare har konsekvenser for mennesker; selve jorden sukker og stønner og håper på frelsen.

I Romerne 8 skriver Paulus igjen om oppstandelsen. Også her poengteres en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen: Gud skal, ved sin ånd, gi liv til vår dødelige kropp (v. 11). Paulus sitt hovedpoeng her, i Romerne 8,18-25, er å oppmuntre mennesket til å holde ut i den lidelsen som er nå ved å gi et glimt av den herlighet som venter Guds barn (Schreiner, 2008, s. 438). Men Paulus begrenser seg ikke til å skrive om hvordan *mennesket* skal fris fra forgjengeligheten. Han skriver også om *det skapt*s frigjørelse. Når Paulus refererer til «det skapte» refererer han ikke til det skapte mennesket, men til resten av skaperverket (Longenecker, 2016, s. 721; Schreiner, 2008, s. 435). Slik som mennesket er underlagt forgjengeligheten og skal bli frigjort, slik er også det skapte underlagt forgjengeligheten (v. 20) og skal bli frigjort (v. 21). Paulus skriver altså ikke bare om menneskets håp om nyskaping, men også om hele skaperverkets håp om nyskaping.

De parallelle beskrivelsene av mennesket og naturen er slående. Slik det er håp for mennesker som er i Kristus, slik er det også håp for resten av skaperverket. Slik mennesket skal bli frigjort, slik skal også det skapte «få den frihet som Guds barn skal eie i herligheten» (v.21). Og slik skaperverket stønner (v. 22; Jes 24,4ff.), slik stønner også de som har fått Ånden og lengter etter å bli Guds barn fullt og helt. Det jeg vil få frem her, er at selv om Paulus sitt fokus primært er på menneskets frelse, så er ikke frelsen bare for mennesket. Naturens skjebne og menneskets skjebne er vevet sammen (Dunn, 1988, s. 471; 487; Schreiner, 2008, s. 437). Menneskets fall hadde konsekvenser for alt det skapte (Rom 8,20, se også 1. Mos 3,17ff; Hos 4,1-3), og på samme måte har også frelsen for Guds folk konsekvenser for alt det skapte (Rom 8,21). Frelsen er en kosmisk frelse, en frelse som reverserer og overgår fallets konsekvenser for både mennesket og naturen – noe det ser ut til at flere og flere evangelikale får øynene opp for (Bell & White, 2016, s. 214; Bruce, 2007, s. 160).⁸

Når Paulus trekker frem naturens frelseshåp, er det et håp av samme type som for mennesket, nemlig et håp om kontinuitet mellom det som er og det som kommer. Naturens håp er å bli frigjort (v. 21), ikke å bli ødelagt og erstattet. På samme måte som menneskekroppen skal frigjøres og nyskapes, skal også naturen frigjøres og nyskapes. Dette håpet om kontinuitet – håpet om at jorden ikke skal erstattes, men skal forvandles til den nye jord – er selve kjernen i mitt argument for hvorfor

⁸ Dette betyr ikke at Paulus tenker at alle skal bli frelst og utelukker fortapelsens mulighet. Paulus utvider frelseshåpet til å gjelde ikke bare for mennesker, men synes ikke å tenke at frelsen er tilgjengelig for de mennesker eller engler som har forkastet Kristus (Longenecker, 2016, s. 723).

oppstandelsestroen fordrer et miljøengasjement.⁹ Håpet om kontinuitet gjør at man kan tenke om naturen slik som Paulus tenker om kroppen i første Korinterbrev 15. Oppstandelsestroen fordrer at man tar vare på kroppen, for kroppen vår skal bli med oss, forvandlet og frigjort, inn i evigheten. På samme måte fordrer oppstandelsestroen at vi tar vare på naturen, for naturen skal bli med oss, forvandlet og frigjort, inn i evigheten.

La meg forsøke å samle noen tråder. Jeg har nå vist hvordan Paulus slår fast at oppstandelse innebærer en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og den himmelske kroppen. Denne kontinuiteten gir grunn til å ta vare på seg selv og kroppen sin.¹⁰ Den samme kontinuiteten mellom denne verden og den kommende verden gir grunn til å ta vare på naturen. Nå vil jeg si litt om praktiske konsekvenser av denne forankringen av økoteologien.

Å MOTIVERE MILJØENGASJEMENT I KIRKE OG MENIGHET

Ulike psykologiske teorier om motivasjon og hva som motiverer brukes gjerne i ledelsesfaget for å si noe om hvordan lederen kan motivere (Brochs-Haukedal, 2017, s. 75 ff.; Rossnagel, 2017). Det finnes dermed mange ulike måter en kirkelig leder i en kirkelig sammenheng kan drive frem motivasjon for en kristen omsorg for naturen. Man kan trekke frem at det er en kristen *plikt* å ta vare på skaperverket. Plikter kan ha en rolle i en kristen etikk, men selv mener jeg at det er gode teologiske grunner til å tenke at kristen etikk ikke først og fremst er en pliktetikk, og at man derfor fra teologisk hold ikke bør la *plikten* være det som dominerer kommunikasjonen av kristen etikk (Jakobsen, 2020, s. 211). En annen måte å motivere på kan være å fokusere på viktigheten av å handle for å oppnå resultater. En slik tilnærming kan også være viktig, men denne tilnærmingen er i stor grad dekket av en miljøbevegelse som stadig minner om et akutt behov for handling. Dessuten viser empirisk forskning at et fokus på handling og måloppnåelse ikke alltid er effektivt, men av og til demotiverende (Yukl, 2013, s. 152) – og det er stor fare for at det kan være demotiverende i akkurat dette tilfelle, hvor det er snakk om et stort globalt problem hvor enkeltpersoners handlinger kan oppleves som små dråper i havet.

En fruktbar tilnærming til å motivere en kristen omsorg for naturen, nettopp i en evangelikal kontekst, kan være å koble handlinger til personers verdier og idealer (Yukl, 2013, s. 394) – altså vise hvordan omsorg for naturen henger sammen med evangelikale verdier og idealer. Dette mener jeg er en interessant tilnærming nettopp fordi det i svært liten grad har blitt gjort. Kristen naturetikk blir, som vist ovenfor, vanligvis forankret i andre ting enn kjernen i evangelikal teologi. Og det har sine

⁹ Argumentet hviler ikke på en moralsk kontinuitet, hvor menneskers moralske status nå har konsekvenser for moralsk status i evigheten (se f.eks. Kant, 2015 5:129). Det hviler på en metafysisk kontinuitet, hvor menneskets jordiske kropp står i kontinuitet til oppstandelseskroppen. En metafysisk kontinuitet gjør at naturen bør bevares ikke for menneskets moralitets skyld, men for naturens egen skyld.

¹⁰ Det finnes også andre grunner til å ta vare på kroppen (og naturen), for eksempel at den tilhører Kristus, er et tempel for ånden, er skapt i Guds bilde og er en representasjon av Guds skaperglede.

ulemper, for det kan føre til en oppfatning av at engasjement for naturen ikke hører naturlig hjemme i evangelikal teologi, noe som vil være demotiverende for evangelikales miljøengasjement. Men ved å vise at miljøengasjement å vise at miljøengasjement også kan finne en helt naturlig basis i kjernen i evangelikal teologi, vil man kunne koble et miljøengasjement til grunnleggende evangelikale verdier og idealer, og på den måten motivere en evangelikal omsorg for naturen.

I evangelikale kretser kan det være, som Tangen skriver (2020, s. 15), en bekymring for at et for stort fokus på naturen overskygger kirkens viktige oppdrag om å forkynne evangeliet om Guds kraft til frelse for hver den som tror (Rom 1,16). En slik bekymring treffer noe sant; noe viktig må ikke få trumfe det viktigste. Men mitt hovedpoeng i denne artikkelen er ikke å si at miljøetikkk er kirkens hovedoppgave – det stemmer jo ikke. Hovedpoenget mitt er å vise at et engasjement for å ta vare på naturen kan springe ut fra kjernen i evangelikal teologi, og dermed vise at økoteologien ikke bør forstås som et fremmedelement i evangelikal teologi; ikke et valgfritt tillegg man kan velge å se bort fra, men noe som hører med. Omsorg for naturen er en naturlig del av evangelikal teologi og bør komme til syne i kirke og menighet. Tangen (2020) nevner noen måter økoteologien kan få praktiske konsekvenser for kirken. Jeg skal ikke gjenta hans poenger, men utfylle og utdype et par av dem.

For det første bør Guds natur ha en plass i kristen forkynnelse. I evangelikale sammenhenger skulle det ikke være vanskelig å få til, da det finnes en rekke temaer som både er sentrale i evangelikal teologi og aktuelle å koble til vårt forhold til naturen. Ett slikt tema, som jeg allerede har skrevet mye om, er oppstandelsen. Oppstandelsen viser at det er håp. Men Kristus er ikke bare vårt håp; han er verdens håp. Den amerikanske evangelisten Dwight L. Moody sier at «jeg ser på verden som et havarert skip. Gud har gitt meg en livbåt og sier 'Moody, redd så mange du kan!'» (Marsden, 1991, s. 21). Når evangelister bruker slike bilder, ser det ikke ut til å være mye håp for jordens del. Men Guds håp for verden er ikke å la den havarere; den skal herliggjøres. Hvis forkynnelsen skal være bibelsk, både i læremessig innhold og i billedbruken, burde man vokte seg for å bruke illustrasjoner som undergraver at Kristus er hele verdens håp.

I evangelikal teologi er også frelse et viktig tema, og også dette kan relateres til Guds natur. Bibelen illustrerer gjerne frelse ved å vise til naturen: Kuer og bjørner og okser som beiter (Jes 11), lam og grønne enger, ørken som blir til innsjø og et mangfold av planter og trær som vokser frem (Jes 41). Når slike bilder brukes til å illustrere frelse, forutsettes det – og det kommuniseres – at skaperverket er overmåte godt. Videre kan man si at Guds frelsesprosjekt vitner om stor omsorg for menneskene (1 Pet 5,7). Men Guds omsorg stopper ikke ved menneskene – han har også omsorg for liljene på marken og fuglene under himmelen. Og hvis Gud har omsorg for naturen, burde også vi, som Guds medarbeidere, ha omsorg for den.

Et viktig punkt i evangelikal teologi, som ledere og forkynnere kan bruke for å vise at omsorg for naturen er bibelsk og evangelisk, er etterfølgelse. Som kristne følger vi Jesus; vi er forent med Kristus og hans interesser i verden. Og Kristus er dypt investert i sitt skaperverk: Alt har blitt skapt ved Kristus og til Kristus (Joh 1,3; Kol 1,16; 1 Kor 8,6). Jorden og det som fyller den, hører Herren til (Sal 24,1). Av dette kan vi trekke frem at naturen ikke er vår, men Herrens. Vi er ikke eiere, men forvaltere. Derfor kan vi ikke gjøre som vi vil med den, men må følge Herrens vilje for jorden og det

som fyller den – og Herrens vilje er ikke at jorden skal bli ødelagt, men at den skal nyskapes. Derfor bør også vi bidra til å bevare og nyskape heller enn å ødelegge. Å bekjenne at «Jesus er Herre» har altså implikasjoner for hvordan vi handler overfor jorden.

Til sist er tilbedelse et viktig tema i evangelikale sammenhenger. I gudstjenesten tar vi del i den himmelske tilbedelsen (Åp 4-5). Men det er ikke bare mennesket som lovpriser. Hele skaperverket gir Gud ære når det fyller sin rolle i Guds skaperverk (Walton, 2009, s. 53 ff.). Salme 148 lister opp hvordan hele skaperverket lovpriser Gud. Helt til sist i listen kommer mennesket. Lovsangen fra himmel og hav, snø og skodde, fugler og trær løftes altså frem foran menneskets lovsang. Rekkefølgen i denne listen kan ha en realitetsorienterende og inspirerende funksjon. Realitetsorienterende i den forstand at menneskets plassering på slutten av listen kanskje reflekterer at mennesket er den skapningen som har lettest for å stritte imot tilbedelsen (Bauckham, 2010, s. 78), og inspirerende i den forstand at en oppmerksomhet om naturens tilbedelse kanskje kan inspirere til etterfølgelse.

I tillegg til å gi plass til omsorg for naturen i prekener, kan man også gi rom i bønn og lovsang. Bønn for skaperverket vil reflektere at vi deler Guds omsorg for naturen, og vil kanskje også vekke en omsorg for naturen; det er vanskeligere å skade det man ber for. Moderne lovsang, som jo har stor plass i lavkirkelige og evangelikale forsamlinger, handler i stor grad om Gud, frelse og menneskers respons til Gud. Skaperverket som sådan, eller skaperverket som illustrasjon på andre teologiske temaer, finnes i liten grad. I salmetradisjonen er det annerledes. Norsk salmebok har en egen seksjon viet til Guds skaperverk (salme 289-306) og til «forvalteransvar og ærefrykt for livet» (salme 711-729). Her er det altså rom for videre teologisk og musikalsk arbeid.

Hovedargumentet i denne artikkelen, at oppstandelsen gir grunn til å ha omsorg for naturen, sier også noe om hva slags verdivurdering av naturen som bør ligge til grunn i kirkens forkynnelse eller politiske påvirkning. Resonnementet gir grunn til å ta vare på naturen ikke bare for menneskets skyld, men for Kristi skyld og for naturens egen del. Store deler av evangelikales naturengasjement er motivert av nestekjærlighet, hvor man har omsorg for de mennesker som blir rammet av klimaendringer (Wilkinson, 2012). I et slikt bilde er det mennesket som er målet, naturen er bare et middel, og naturen må tas vare på i de tilfeller hvor den truer mennesket. En slik antroposentrisk tankegang, en tankegang hvor bare mennesket verdsettes, var nøyaktig det White advarte mot (White, 1967). Det bildet jeg har forsøkt å skissere sier derimot at naturen er et mål i seg selv; vi bør ta vare på naturen for naturens egen del, ikke bare for menneskets del. Kristne bør altså ha et miljøengasjement ikke bare fordi klimaendringer truer mennesker, eller fordi forurensning truer mennesker, men fordi naturen selv er truet.

KONKLUSJON

Teologisk naturettikk, også fra evangelikalt hold, kretser i hovedsak rundt skapelsestikk og forvalteransvar. I denne artikkelen har jeg motivert et engasjement for naturen ut fra kjernen i evangelikal teologi, nemlig troen på Kristus og hans oppstandelse. Jeg

har vist at Paulus formidler en spenning i at frelsen og Ånden *allerede* er her, men at Guds rike *ennå ikke* er her fullt og helt. Det som *ennå ikke* er, eskatologien, skal påvirke livet nå, og er dermed relevant for etikken. Jesu liv, død og oppstandelse åpenbarer den eskatologiske virkeligheten for oss. En ting vi kan lese ut av oppstandelsesfortellingene, er at det er en kontinuitet mellom den kroppen som ble korsfestet og gravlagt og den herliggjorte oppstandelseskroppen. I første Korinterbrev 15 ser vi at denne kontinuiteten taler for at vi skal ta vare på kroppen vår, og på bakgrunn av Romerne 8 ser vi at kontinuiteten mellom skaperverket og den nye jord taler for at vi av samme grunn skal ta vare på naturen. Med dette har jeg vist at omsorg for naturen springer ut av kjernen av evangelikal teologi, hvilket burde motivere et evangelikalt engasjement for naturen.¹¹

LITTERATUR

- Asheim, I. (1984). Innlednings- og grunnlagsspørsmål. I A. Smith (Red.), *På skaperens jord: En innføring i kristen etikk* (s. 11–60). Luther Forlag.
- Barth, K. (1956). *Church Dogmatics: Bd. I.2*. Hendrickson Publishers.
- Barth, K. (1975). *Church Dogmatics: Bd. I.1* (Second edition). Hendrickson Publishers.
- Barth, K. (1979). *Evangelical Theology: An Introduction* (G. Foley, Overs.). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Bauckham, R. (2002). *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives*. Westminster John Knox Press.
- Bauckham, R. (2010). *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. Baylor University Press.
- Bauckham, R. (2011). *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. Baylor University Press.
- Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Routledge.
- Bell, C., & White, R. S. (Red.). (2016). *Creation Care and the Gospel: Reconsidering the Mission of the Church*. Hendrickson Publishers.
- Berry, R. J. (Red.). (2000). *The Care of Creation: Focusing Concern and Action*. IVP Academic.
- Bookless, D. (2016). Jesus is Lord... Of All? Evangelicals, Earth Care, and the Scope of the Gospel. I K. J. Kaoma (Red.), *Creation care in Christian mission* (Bd. 29, s. 105–120). Regnum.
- Brochs-Haukedal, W. (2017). *Arbeidspsykologi og ledelse*. Fagbokforlaget.
- Brown, E. R. (2018). *Our Father's World*. Doorlight Publications.
- Bruce, F. F. (2007). *Romans: An Introduction and Commentary*. IVP Academic.
- Brunner, D. L., Butler, J. L., & Swoboda, A. J. (2014). *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis*. Baker Academic.
- Carson, D. A. (1990). Evangelicals, Ecumenism and the Church. I K. S. Kantzer & C. F. H. Henry (Red.), *Evangelical affirmations* (s. 347–385). Academic Books.

¹¹ Takk for gode innspill fra Sølve Aksnes, Cato Gulaker, Lars Råmunddal, Sondre Brynjulvsson Ribe Øverby og to anonyme fagfeller.

- da Silva, A. B., Fjeld, B. Ø., & Schuff, H. M. T. (2013). Skaperverk, forvalteransvar og disippelskap. Bibelsk miljøetikk—En utfordring til evangelikale tradisjoner. I H. M. T. Schuff, R. Salvesen, & H. Hagelia (Red.), *Forankring og fornyelse: Festskrift for Ansgarskolen 1913—2013* (s. 142–165). Portal akademisk.
- Deane-Drummond, C. (2014). Who on Earth Is Jesus Christ? Plumbing the Depths of Deep Incarnation. I Ernst. M. Conradie, S. Bergmann, C. Deane-Drummond, & D. Edwards (Red.), *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (s. 31–50). Bloomsbury T&T Clark.
- Deane-Drummond, C. (2017). *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth*. Cascade Books.
- Dunn, J. D. G. (1988). *Romans 1—8*. Word Books, Publisher.
- Dunn, J. D. G. (2003). *Jesus Remembered* (13143363). W.B. Eerdmans Pub.
- Edwards, D. (2006). *Ecology at the Heart of Faith*. Orbis Books.
- Edwards, D. (2014). Where on Earth Is God? Exploring an Ecological Theology of the Trinity in the Tradition of Athanasius. I E. M. Conradie, S. Bergmann, C. Deane-Drummond, & D. Edwards (Red.), *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (s. 11–29). Bloomsbury T&T Clark.
- Endsjø, D. Ø. (2009). *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. Palgrave Macmillan.
- Finnseth, A. (2013). *En tjenende folkekirkje*. Kirkemøtet, Kristiansand.
- Garland, D. E. (2003). *1 Corinthians*. Baker Academic.
- Geisler, N. L. (2010). *Christian Ethics: Contemporary Issues & Options* (2. utg.). Baker Academic.
- Gregersen, N. H. (2015). The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation. I N. H. Gregersen (Red.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (s. 225–251). Fortress Press.
- Grenz, S. J. (2006). *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* (2nd ed). Baker Books.
- Gschwandtner, C. (2014). Where May the Praise of God's Creatures Still Be Heard? Liturgy, Life and Land. I E. M. Conradie, S. Bergmann, C. Deane-Drummond, & D. Edwards (Red.), *Christian Faith and the Earth: Current Paths and Emerging Horizons in Ecotheology* (s. 177–194). Bloomsbury T&T Clark.
- Hays, R. B. (1996). *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. HarperSanFrancisco.
- Hays, R. B. (1997). *First Corinthians*. John Knox Press.
- Hays, R. B. (1999). The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians. *New Testament Studies*, 45(3), 391–412.
<https://doi.org/10.1017/S0028688598003919>
- Henriksen, J.-O. (2017). The Experience of God and the World: Christianity's Reasons for Considering Panentheism a Viable Option. *Zygon®*, 52(4), 1080–1097.
<https://doi.org/10.1111/zygo.12374>
- Hescox, M., & Douglas, P. (2016). *Caring For Creation: The Evangelical's Guide to Climate Change and a Healthy Environment*. Bethany House Publishers.
- Horrell, D. G. (2015). *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. Routledge.
- Jakobsen, M. (2020). *Moral Realism and the Existence of God: Improving Parfit's Metaethics* (Bd. 67). Peeters Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26q7t>
- Johnson, E. A. (2015). Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology. I N. H. Gregersen (Red.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (s. 133–156). Fortress Press.

- Johnson, E. A. (2018). *Creation and the Cross: The Mercy of God for a Planet in Peril*. Orbis Books.
- Kant, I. (2015). *Critique of practical reason* (M. J. Gregor, Red.). Cambridge University Press.
- Kearns, L. (1997). Noah's Ark Goes to Washington: A Profile of Evangelical Environmentalism. *Social Compass*, 44(3), 349–366.
<https://doi.org/10.1177/003776897044003004>
- Kristiansen, R. E. (1993). *Økoteologi*. Anis.
- Larsen, T., & Treier, D. J. (Red.). (2007). *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*. Cambridge University Press.
- Licona, M. (2010). *The Resurrection of Jesus* (017562646). IVP Academic ; Apollos.
- Long, D. S. (2007). Justification and Atonement. I T. Larsen & D. J. Treier (Red.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology* (s. 79–92). Cambridge University Press.
- Longenecker, R. N. (2016). *The Epistle to the Romans: A commentary on the Greek text*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Luther, M. (1963). *Luther's works* (Bd. 40). Concordia Publishing House.
- Marsden, G. M. (1991). *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. W.B. Eerdmans.
- Marshall, I. H. (2000). Commitment to Creation. I R. J. Berry (Red.), *The Care of Creation: Focusing Concern and Action* (s. 94–98). IVP Academic.
- Martin, D. B. (1995). *The Corinthian Body*. Yale University Press.
- McDermott, G. R. (Red.). (2013). *The Oxford handbook of evangelical theology*. Oxford University Press.
- McGrath, A. E. (1996). *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Apollos.
- McGrath, A. E. (2003). *The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. Doubleday/Galilee.
- Moltmann, J. (1985). *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. SCM Press Ltd.
- Moltmann, J. (2015). *The Living God and the Fullness of Life*. Westminster John Knox Press.
- Moo, D. J., & Moo, J. A. (2018). *Creation Care: A Biblical Theology of the Natural World*. Zondervan.
- Noll, M. A. (1991). *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible*. Apollos.
- O'Donovan, O. (1986). *Resurrection and Moral Order*. IVP.
- Pannenberg, W. (1999). *Anthropology in Theological Perspective*. T&T Clark.
- Polkinghorne, J. (2015). Afterword: Reservations. I N. H. Gregersen (Red.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology* (s. 355–359). Fortress Press.
- Rossnagel, C. S. (2017). Leadership and Motivation. I J. Marques & S. Dhiman (Red.), *Leadership Today: Practices for Personal and Professional Performance* (s. 217–228). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-31036-7>
- Schaeffer, F. A. (1970). *Pollution and the Death of Man: The Christian View of Ecology*. Tyndale House Publishers.
- Schreiner, T. R. (2008). *Romans* (7. print). Baker Academic.
- Stott, J. (2006). *Issues Facing Christians Today* (4. utg.). Zondervan.
- Stott, J. (2013). *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness*. Langham Global Library.
- Tangen, K. I. (2020). Pentekostal spiritualitet, økoteologi og miljøengasjement. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 7, 1-25.

- Thiselton, A. C. (1978). Realized Eschatology at Corinth. *New Testament Studies*, 24(4), 510–526. <https://doi.org/10.1017/S002868850001451X>
- Thiselton, A. C. (2013). *The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text*. Eerdmans.
- Treier, D. J. (2019). *Introducing Evangelical Theology*. Baker Publishing Group.
- Vanhoozer, K. J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (1st ed). Westminster John Knox Press.
- Walton, J. H. (2009). *The Lost World of Genesis One*. IVP Academic. <https://resolver.ebscohost.com/Redirect/PRL?EPPackageLocationID=1127567.1992740.9335955&epcustomerid=cts1>
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science, New Series*, 155(3767), 1203–1207.
- Wilkinson, K. K. (2012). *Between God and Green: How Evangelicals Are Cultivating a Middle Ground on Climate Change*. Oxford University Press.
- Wirzba, N. (2007). *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*. Oxford University Press.
- Wirzba, N. (2018). Creation through Christ. I A. B. Torrance & T. H. McCall (Red.), *Christ and the created order: Perspectives from theology, philosophy, and science* (s. 35–53). Zondervan.
- Wright, C. J. H. (2016). The Care of Creation, the Gospel and Our Mission. I K. J. Kaoma (Red.), *Creation care in Christian mission* (Bd. 29, s. 183–197). Regnum.
- Wright, N. T. (2003). *The Resurrection of the Son of God* (015490492). SPCK.
- Yukl, G. A. (2013). *Leadership in Organizations* (8th ed). Pearson.
- Åkerlund, T. (2019). Halen som logrer med hunden. *Scandinavian Journal for Leadership & Theology*, 6, 1-17.

Martin Jakobsen, f.1989, førsteamanuensis i systematisk teologi ved Ansgar høgskole. Forskningsfelt: Grunnlagsetikk, kristen etikk, naturlig teologi, systematisk teologi og religionsfilosofi: Utvalgte publikasjoner:

- Jakobsen, M. (2018). Two Sorts of Natural Theology. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 72(2), 173–197. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1446356>
- Jakobsen, M. (2020a). Determining the Need for Explanation. *Faith and Philosophy*, 37(2), 230–241. <https://doi.org/10.37977/faithphil.2020.37.2.6>
- Jakobsen, M. (2020b). *Moral Realism and the Existence of God: Improving Parfit's Metaethics* (Bd. 67). Peeters Publishers. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26q7t>
- Jakobsen, M. (2021). Are Moral Values Overriding? How Beauty Challenges Robert Adams's Theory of Value. *Journal of Religious Ethics*, 49(4), 681–693. <https://doi.org/10.1111/jore.12374>