

ET ATTRAKTIVT LIV

Hvordan formidle kristen etikk i et pluralistisk samfunn?



Førsteamanuensis, ph.d. Martin Jakobsen

Resumé: I denne artikkelen presenterer jeg to ulike syn på hva kristen etikk er og hvordan kristen etikk kan kommuniseres i en offentlig etisk debatt. Noen begrunner kristen etikk i åpenbaringen, i Bibelen eller Kristus, og formulerer etiske argumenter på eksplisitte teologiske premisser. Andre begrunner kristen etikk i skaperverket, og formulerer etiske argumenter med mulighet for allmenn aksept. Jeg argumenterer for at disse posisjonene ikke klarer å formulere en etikk som både kvalifiserer som kristen etikk og som kan bidra i en offentlig debatt. Mitt konstruktive forslag er at kristen etikk kan trekke en linje mellom etikk og estetikk ved å vise at det moralske liv er et attraktivt liv. Et slikt etisk prosjekt kan kvalifisere som kristen, hvor etiske argumenter bygger på teologisk materiale, og samtidig bidra i offentligheten.

Innledning

Denne artikkelen skal besvare følgende spørsmål: Hvordan formulere en kristen etikk som kan bidra i en offentlig debatt? Den gang gudstro var en fellesnevner i samfunnet, kunne kristen etikk ta en naturlig plass i den offentlige samtalen. Den tiden er nå forbi. I et pluralistisk samfunn – et samfunn som ikke preges av én enkelt virkelighetsoppfatning, men av et mangfold av forskjellige religioner og livssyn – er det ikke lenger den kristne troen som legger forutsetningene for den etiske samtalen. I en slik situasjon vil det være mer krevende å kommunisere kristen etikk.

For å svare på spørsmålet ovenfor vil jeg skissere en etikk som tilfredsstillende to kriterier: Den skal kvalifisere som kristen og den skal kunne bidra i en offentlig debatt. Først,

hva må til for at en etisk teori skal kvalifisere som kristen etikk? Om en etikk skal kalles kristen etikk, er det ikke tilstrekkelig at den er konsistent med kristen teologi. Filosofen Immanuel Kants etiske teori er riktignok konsistent med kristen teologi (Hare 1996), men det vil neppe være treffende å betegne den som kristen etikk. Jeg legger til grunn at kristen etikk må ha teologisk integritet, hvilket vil si at den anvendte etikken bygger på teologisk materiale (Biggar 2011, 2).¹ Dernest, hva må til for å kunne bidra i en offentlig debatt? Med *offentlig debatt* mener jeg en etisk diskusjon, åpen for alle, som foregår utenfor kirken – altså ikke en indre-kirkelig debatt. Når jeg skriver at kristen etikk skal kunne *bidra* i en offentlig debatt sikter jeg til et spesielt bidrag, nemlig hva filosofen Robert Audi kaller *a persuasive role* (Audi 1993, 686). Han skriver at en religiøs stemme kan ta på seg ulike roller i en offentlig debatt. Den religiøse stemmen kan for eksempel forsøke å bare få uttrykt sin mening, kan forsøke å skape forståelse for sitt standpunkt, eller forsøke å overbevise slik at andre justerer egne meninger. Det er denne siste rollen jeg ønsker å utforske, nemlig en kristen etikk som skal kunne overbevise andre i en offentlig etisk samtale. For å fylle denne rollen er det ikke nødvendig å faktisk overbevise andre, men det er nødvendig å presentere resonnementer som alle, ikke bare kristne, har grunn til å gi normativ vekt.²

Å tilfredsstillende disse to kriteriene på en og samme tid er ikke lett. Etske resonnementer som begrunnes i teologiske kilder, som i Bibelen eller dogmatikken, vil utvilsomt kvalifisere som kristen etikk, men vil vanskelig kunne bidra i en offentlig debatt. Man har nemlig bare grunn til å gi et argument normativ vekt om det bygger på premisser man allerede slutter seg til.³ Langt i fra alle i et pluralistisk samfunn vil anerkjenne eksplisitte teologiske premisser, og har derfor ikke grunn til å gi et slikt resonnementet normativ vekt. For å kunne bidra i det offentlige kan man gjøre som filosofen John Rawls sier, nemlig presentere argumenter som ikke hviler på et spesifikt religiøst grunnlag men på en felles offentlig fornuft (Rawls 2005, 465).⁴ En slik tilnærming vil ofte ha mye for seg, men synes ikke å gi rom for etiske resonnementer hvor den anvendte etikken forankres i teologisk materiale.

I denne artikkelen skal jeg først vise hvorfor det er vanskelig å formulere en etikk som både kvalifiserer som kristen og som kan bidra i en offentlig debatt. Jeg viser hvordan teolog og filosof Knud Eljer Løgstrups etikk basert på skapelsen er godt egnet til å bidra i en offentlig etisk debatt, men ikke kvalifiserer som kristen etikk. Videre viser jeg hvordan etikk basert på den spesielle åpenbaringen (heretter: åpenbaringen), som hos teologen Ivar Asheim, kvalifiserer som kristen etikk men vanskelig kan bidra i det offentlige. Artikkelen hoveddel er et forslag til hvordan kristen etikk kan formidles offentlig. Jeg foreslår en kobling mellom det gode og det vakre – foreslår at den kristne etikeren ikke bare appellerer til fornuften, men også til forestillingsevnen – og at man kan formidle kristen etikk ved å vise hvordan denne gir et attraktivt bilde av livet.

Etikk basert på skapelsen

Løgstrup begrunner etikken i skapelseslæren. Han begynner ikke med en analyse av Bibelen eller av Jesu liv, men i en analyse av menneskelivet, en analyse av menneskelige fenomener som tillit, barmhjertighet, åpenhet og håp, samt menneskelig avhengighet i relasjoner. Løgstrup tenker at fordi virkeligheten er skapt, er den ikke verdinøytral. Et resonnement går slik: Vi mennesker er ikke fullstendig fri og uavhengige, vi er avhengig av hverandre. Når et annet menneske er avhengig av oss, har vi makt over det, vi har noe av den andres liv i våre hender. Personen er nødt til å ha tillit til oss. Den etiske fordring er da å ta seg av denne personen (Løgstrup 1956, 124). Og det er den mest naturlige ting å gjøre, skriver Løgstrup: «Buddet om kærlighed til nesten er det naturligste af alle bud» (Løgstrup 1971, 211).

Det finnes altså én basis for etikken, nemlig den skapte virkeligheten. Etikken base-res ikke på åpenbaringen; den har ingen spesiell kristelig basis. Jesu morallære bidrar ikke med noe nytt som ikke allerede kan leses ut av skapelsen. Dermed har kristne og ikke-kristne samme utgangspunkt og samme mulighet for å utforske etikkens grunnlag og identifisere etiske fordringer. Den kristne etiker har ingen privilegert posisjon, ingen erkjennelsesmessig fordel overfor andre etikere, men må drøfte etiske spørsmål ut fra samme betingelser som andre (Løgstrup 1956, 1, 128-29).⁵

Denne type etikk, basert på skapelsesteologi, tilfredsstillers kriteriet om å kunne bidra i en offentlig debatt. Selv om Løgstrups grunnlagsetikk har teologiske momenter – virkeligheten er skapt av Gud, og den etiske fordring er dypest sett Guds fordring – er den normative etikken og den anvendte etikken fri fra teologiske premisser. Den anvendte etikken er formulert «rent humant» (Løgstrup 1956, 1), ikke teologisk formulert, og man vil derfor kunne formulere etiske resonnementer som alle, ikke bare kristne, har grunn til å gi normativ vekt.

Det er derimot tvilsomt om Løgstrups etikk kvalifiserer som *kristen* etikk. I *Den etiske fordring* spør Løgstrup seg selv om det finnes en kristen etikk, og han svarer nei (125-32).⁶ Han svarer nei fordi han mener at man ikke kan hente en anvendt etikk ut fra »det kristne budskapet« (128). Det finnes ingen guddommelig garantert viten om hva som skal sies eller gjøres i en konkret situasjon, skriver Løgstrup. Fra Jesus kan vi kanskje lære å ikke ta utgangspunkt i egne interesser, men heller ta utgangspunkt i hva som tjener den andre – men å avgjøre hva dette vil innebære i en konkret situasjon, det må den kristne gjøre på samme vilkår som den ikke-kristne, nemlig ved å ta i bruk sin dømmekraft og sin menneskelighet.

Løgstrups etikk kvalifiserer altså ikke som kristen etikk i den forstand jeg har definert over: Teologisk materiale gir ikke innhold til Løgstrups anvendte etikk, verken det bibelske narrative, eller Jesu lære, liv, død og oppstandelse. Grunnen til at Løgstrup ikke gjør bruk av Jesus – eller bibeltekster, kristen dogmatikk eller annet teologisk materiale – i sin etikk er rett og slett fordi han mener dette ikke er nødvendig. Den kristne åpenbaringen kommer ikke med noen nye bidrag til etikken, slik Løgstrup ser det, og

det vil derfor ikke gjøre noen forskjell for etikkens innhold om Jesus person og Jesu lære er inkludert eller ikke (Løgstrup 1963, 161).⁷ Jesu liv og lære eksemplifiserer det etiske liv, og kan på den måten hjelpe oss til å forstå den etiske fordring, men er ikke essensielt for etikken.

Løgstrup vil ikke se på det som problematisk at hans etikk ikke kan kvalifiseres som kristen – han ønsker jo selv å «rent human» beskrive etikken (Løgstrup 1956, 1). Selv mener jeg at det er problematisk å hevde at det ikke finnes noen kristen etikk, og det av to grunner. For det første er det teologisk problematisk. En etisk teori der Kristus ikke spiller noen definerende rolle for innholdet i etikken, slik at Kristus gjøres irrelevant for hvordan det kristne mennesket skal leve, lar seg vanskelig integrere i en kristen dogmatikk. For det andre er det problematisk med hensyn til denne artikkelens problemstilling, nemlig å formulere en kristen etikk som kan bidra i en offentlig debatt. Å hevde at det ikke finnes en kristen etikk vil gi et utilfredsstillende svar – eller rettere sagt forhindre et svar – på dette spørsmålet. En ensrettet skapelsesetikk vil kanskje gjøre det mulig for en kristen etiker å engasjere seg i en offentlig debatt, men den vil ikke gi noe svar på hvordan kristen etikk kan ha en slik rolle.

Åpenbaringsens bidrag til etikken

Løgstrup hevder at åpenbaringen ikke kommer med nye bidrag til etikken. Dette vil jeg nå stille spørsmålsteget ved. Jeg vil argumentere for at åpenbaringen kommer med nye bidrag, at en kristen stemme i en offentlig debatt dermed vil være en særegen stemme, og jeg vil gjøre det ved å vise hvordan Jesu liv og lære har etiske implikasjoner som vi ikke finner i Løgstrups etikk.

Løgstrup tar tak i kjærlighetsbudet. Han skriver at det å elske sin neste som seg selv er det naturligste av alle bud, og at intet annet bud er så selvfølgelig for oss som dette (Løgstrup 1971, 212). Det første man kan stille spørsmålsteget ved her, er Løgstrups optimistiske holdning overfor en allmenn moralerkjennelse. Det finnes tross alt faktiske egoister, noen opportuniste og andre med filosofisk begrunnelse, og ikke alle mener at man burde vende det andre kinnet til. Å elske sin neste som seg selv er ikke helt selvsagt. Her kan altså Jesu liv og lære spille en rolle ved å slå fast dette budets normativitet.

Jesu liv og lære kan også spille en rolle ved å fylle dette budet med innhold. Fortellingen om den barmhjertige samaritan blir innledet med spørsmålet «hvem er så min neste?» Jesus og Løgstrup gir ulike svar på det spørsmålet. Løgstrup definerer nesten som den som trenger hjelp, og som vi ikke kan vente å få noe igjen av. Min neste er altså den jeg kan handle altruistisk overfor, og mine venner eller familie er ikke i den kategorien (Løgstrup 1971, 211). I Lukas 10 ender Jesus opp med å definere nesten som den som *viser* barmhjertighet, den som viser seg som en neste, ikke som den som mottar barmhjertighet. Løgstrup og Jesus opererer altså med ulike forståelser av begrepet nestekjærlighet. Det gjør at de svarer ulikt på spørsmålet «hvem er så min neste?» Løgstrup definerer nestekjærlighet ut fra kjærlighetens mottaker. Det gjør at nestekjærlighet bare

vil kunne finnes i de tilfellene man handler altruistisk. Jesus sitt nestekjærlighetsbegrep tar ikke utgangspunkt i kjærlighetens mottaker, men kjærlighetens giver. Det git et mye bredere forståelse av nestekjærlighet, en nestekjærlighet som også vil kunne finnes i vennskap og i familiære relasjoner.

Når prinsippet om å elske sin neste blir løsrevet fra den bibelske fortellingen, blir det et åpent spørsmål hvem min neste er. Er samaritanen min neste? Hva med min fiende? Hva med flyktningen og tiggeren, eller hva med fosteret? De bibelske fortellingene, slik som fortellingene om Jesu liv og hans lære, kan si noe om hvem nestekjærligheten skal omfatte, og dermed komme med bidrag til normativ og anvendt etikk. De bibelske fortellingene kan også bidra med å gi innhold til hvordan nestekjærlighet skal forstås og praktiseres. Bibelens fortellinger kan si noe skjerpene, og kanskje også noe overraskende, om hva nestekjærlighet innebærer. Ta for eksempel fortellingene om Jesu død på korset. Jesus er offer for et justismord, han dømmes uskyldig til døden, men ser allikevel på sine mordere med medfølelse (Luk 23,34). Med denne fortellingen i mente kan man spørre seg: Hva slags holdninger gir jeg uttrykk for når jeg opplever meg urettferdig behandlet?

Jesu liv og lære gjør altså en forskjell for den anvendte etikken. Det gir en grunn til å gå inn i den offentlige samtalen nettopp med en kristen stemme, en stemme som dermed kan tilføre samtalen noe nytt, si noe som ikke alle andre sier. Den offentlige samtalen vil være fattigere uten slike stemmer. Løgstrups skapelsesetikk har riktignok evne til å bidra i offentlige debatter, men ikke som en *kristen* stemme da teologisk materiale ikke gir innhold til den anvendte etikken. Det fører oss videre til den type etikk som er basert på åpenbaringen.

Etikk basert på åpenbaringen

Teologen Karl Barth baserer den kristne etikken i Guds selvåpenbaring i Jesus Kristus. Spørsmålet om hvordan mennesket burde leve henger sammen med spørsmålet om hva et menneske er og hva det er ment å være, og dette spørsmålet finner sitt svar i Guds ord, altså i Guds selvåpenbaring i Jesus Kristus. Selv om Barth skriver sin *Kirkelige dogmatikk* til nettopp kirken, omfatter etikken hans mer enn indrekirkelige anliggender. For eksempel spør Barth seg om kristen etikk kan tillate hemmelig diplomati. Hans svar er nei. Fordi Gud er en Gud som åpenbarer seg selv – ikke i hemmelighet, men i åpenhet – skal ikke mennesker drive med hemmeligheter i mørket, men handle i lyset (Barth 1960, 176). Barth spør seg også om kristen etikk kan tillate dødsstraff. Han svarer nei. Fordi Kristus døde for oss alle, og gjennom sin død sonet for alle våre synder, trenger ingen lenger å bøte med livet for å sone sin synd (Barth 1961, III.4:443). Jeg trekker ikke frem disse eksemplene fordi de er spesielt gode argumenter, men fordi de viser hvordan Barths resonnementer er eksplisitt teologiske. Hans teologiske prosjekt – etikken inkludert – handler om å proklamere Kristus. En slik formulering av kristen etikk, hvor etikkens rolle er å åpenbare Kristus, kvalifiserer utvilsomt som kristen etikk, men

vil vanskelig kunne bidra i en offentlig etisk debatt da det bare er kristne som har grunn til å gi dem normativ vekt.

En rekke skandinaviske teologer – som Ivar Asheim, Axel Smith, Niels Hansen Søre, Aksel Valen-Sendstad, og Lars Østnor – har fulgt Barth i å basere etikken på åpenbaringen. Jeg vil ta for meg Asheims etikk spesielt, siden han har vært betydningsfull for norsk og skandinavisk teologisk etikk. Asheim understreker at «kristen etikk må som helhet bygge på et kristent grunnlag. Det vil si at den må hente sine normer fra Den hellige skrift og bare herfra» (Asheim 1984, 18). For det første viser denne uttalelsen en nyanseforskjell mellom Barth og Asheim sin åpenbaringsforståelse, hvor etikken ikke først og fremst forankres i Kristus, men i Bibelen. For det andre viser sitatet Asheims eksklusive forankring av etikken i Guds åpenbaring. Han spør seg hvorvidt kristen etikk kan bygges på mer enn det bibelske grunnlaget, som erfaring eller et filosofisk grunnlag, men avviser at det kan være tilfelle. Siden synden har påvirket menneskets evne til å skille rett fra galt, må etikken bygges eksklusivt på Guds spesielle åpenbaring (Asheim 1988, 167-68).⁸ En eksklusiv bibelsk forankring kan gi inntrykk av at kristen etikk er det samme som bibelteologisk etikk, men det er ikke tilfelle. Kristen etikk er, som Asheim titulerer en av sine bøker, *Mer enn normer*. Asheim understreker bibelens livsfortolkende potensiale. Slik som etikk skal gi hjelp til livsorientering og livsførsel, skal kristen etikk gi hjelp til å tolke livsvirkeligheten i Bibelens lys (Asheim 1994, 53).

Hva slags rolle kan en slik åpenbaringsetikk ha i en offentlig debatt? Hvis man skal presentere argumenter som alle skal kunne tillegge normativ vekt, kan man gjøre som Rawls anbefaler, nemlig å bygge på premisser som kan aksepteres av alle. I det tilfellet må man unngå eksplisitt bruk av teologiske premisser. Asheim gir en viss åpning for å kommunisere kristen etikk på en slik måte: «Den kristne etikk spesifikt kristne premisser behøver ikke å trekkes like sterkt inn i alle sammenhenger» (Asheim 1984, 20). Da det finnes erfaringsbaserte normer og regler i det bibelske materialet, eksempelvis i Ordspråkene, kan også den kristne etikker tillate seg å gjøre bruk av erfaringskunnskap (Asheim 1994, 73). En kristen etikker kan også gå inn i den offentlige debatten og snakke om normer som rettferdighet eller menneskeverd, som ikke er spesifikt kristne premisser.

Men selv om de kristne premissene ikke *alltid* må trekkes inn *like sterkt*, skal de likevel trekkes inn. Siden den kristne etikkers grunner for å holde frem normer som rettferdighet og menneskeverd er basert på Bibelen, og tolkningen av dem er basert på Bibelen, vil resonnementet til syvende og sist baseres på det bibelske materiale – og det bør man være ærlig om (Asheim 1984, 19; 1994, 57). Derfor skal «kristen etikk kjenne-tegnes av bred og fylldig bibelbruk» (Asheim 1994, 71).⁹

Kristen etikk basert på åpenbaringen, slik Asheim skisserer, vil kvalifisere som kristen etikk, men vil vanskelig kunne bidra i den offentlige debatten. Ethiske argumenter som begrunnes i en religiøs autoritet vil ikke overbevise andre enn dem som allerede deler denne autoriteten (Henriksen 2002, 41).¹⁰

Frem til nå har jeg vist hvordan kristen etikk kan baseres på skapelsen eller på åpenbaringen. Det finnes også mellomposisjoner som fremhever at den kristne etikken kan stå på to ben, altså ikke begrense seg til *enten* åpenbaringen *eller* skapelsen. En slik mellomposisjon finnes hos teologen Nigel Biggar, som forener Barths åpenbaringsetikk med Aquinas sin naturlige lov (Biggar 2011, 107), samt hos skandinaviske teologer som Ulrik Becker Nissen og Jeppe Bach Nikolajsen (U. B. Nissen 2012; U. Nissen 2022; Nikolajsen 2020b; 2020a). Når disse teologene forankrer etikken dels i åpenbaringen, gjør det at etikken kvalifiserer som kristen og at etikken får en spesiell karakter og distinkt innhold. Når etikken også forankres dels i skapelsen, gir det etikken en allmenn karakter og gjør den i stand til å bidra i en offentlig debatt.

En slik tosidig forankring av etikken har mye for seg. Ved å fremheve at den kristne etikken både har en spesiell karakter (innhold bestemt av åpenbaringen) og en allmenn karakter (innhold bestemt av skapelsen og naturlig moralerkjennelse) blir det tydelig at det er legitimt å også anvende etiske resonnement uten spesifikke teologiske elementer, etiske resonnementer uten direkte referanser til Bibelen eller Gud, og slik ha lettere for å kommunisere offentlig.¹¹ Asheim vil innvende at en tosidig forankring undervurderer syndens påvirkning på menneskets moralerkjennelse, men en slik innvending kan besvares ved å fastholde at den naturlige moralerkjennelsen kvalifiseres og til tider korrigeres av åpenbaringen (Biggar 2011, 109). Mitt forslag til hvordan den kristne etikken kan bidra i den offentlige debatten dreier seg imidlertid ikke om å formulere en slik mellomposisjon. Grunnen til det er som følger: Når det er den kristne etikks allmenne karakter som anvendes for å kunne kommunisere i det offentlige, er det uklart hvordan den kristne etikks spesielle karakter kan bidra. Og som vist ovenfor er det nettopp den kristne etikks spesielle karakter, en anvendt etikk informert av åpenbaringen, som gir den kristne etikken en distinkt stemme – en stemme som utfyller den offentlige samtalen. Med mitt forslag vil jeg vise hvordan etiske resonnementer forankret i åpenbaringen kan bidra i den offentlige debatten.

Det gode og det vakre: Kristen etikk og det attraktive liv

Jeg foreslår at kristen etikk kan ta følgende rolle i det offentlige: Å vise at det kristne liv er et attraktivt liv. Moralske overveielser er ikke utelukkende rasjonelle overveielser. Slike overveielser baserer seg på mer enn å tenke klart og konsistent. De baserer seg også på hvilket liv eller hvilke forbilder som virker attraktive.

Mitt forslag går altså ut på å snakke vakkert om etikk, å vise frem hvordan det gode også er vakkert. Åpenbaringsetikkens kommunikasjonsproblem ligger først og fremst i koblingen mellom det gode og det rasjonelle, der man spør seg hvordan en teologisk forståelse av det gode kan formidles i en rasjonell diskurs der ikke alle deler de teologiske premissene. Ved å gjøre en kobling mellom det gode og det vakre blir ikke dette problemet like stort, da målet ikke er å overbevise med et rasjonelt argument, men å vise frem et attraktivt alternativ og dermed la den estetiske dømmekraften informere den etiske.

Å kommunisere det gode ved å vise det frem som noe vakkert vil fungere innenfor flere tilnærminger til kristen etikk, også Barths åpenbaringsetikk som kretser rundt Kristus samt Asheims åpenbaringsetikk som henter sine normer kun fra Bibelen. Hvis dette forslaget lykkes, har vi altså en etikk som både kvalifiserer som kristen og som kan bidra i en offentlig debatt. Riktignok vil denne tilnærmingen neppe være uttømmende for hva slags rolle kristen etikk skal ta i en offentlig etisk samtale. Det vakre vil ikke alltid være tilstrekkelig for å identifisere det gode, og den estetiske dømmekraften er (som den etiske) ikke feilfri. Enkelte situasjoner kan kreve at kristen etikk tar andre roller, men likefullt er dette en rolle med stort potensial og teologisk legitimitet.

Man kan spørre seg om denne måten å kommunisere etikk på, nemlig å vise frem det kristne liv som et attraktivt liv, tilfredsstillende kriteriet for å bidra i en offentlig debatt slik det er definert over. For å kunne bidra i en offentlig etisk debatt må en kristen etikk presentere resonnementer som alle, ikke bare kristne, har grunn til å gi normativ vekt. Spørsmålet er da om vurderinger av det vakre er noe man har grunn til å gi normativ vekt – ikke bare i den forstand at estetiske vurderinger er normative verdivurderinger, men i den forstand at oppfatninger om det vakre kan informere oppfatninger og handlingsvalg knyttet til *moralske* forhold. Jeg mener man har grunn til å gi normativ vekt til vurderinger av det vakre, at slike vurderinger kan informere moralske avveininger, og at dette kan begrunnes i en ontologisk eller epistemologisk kobling mellom det gode og det vakre.

En kobling mellom det gode og det vakre er ikke ukjent i filosofihistorien. I tradisjonen etter Platon snakker man gjerne om hvordan de tre transcendenteste størrelsene *det sanne, det vakre og det gode* konvergerer. Koblingen er heller ikke ukjent i teologihistorien. Vi finner den hos platonisk-inspirerte tenkere som Pseudo-Dionysios men også hos aristotelikere som Aquinas. La meg presentere noen ulike måter å gjøre en kobling mellom det gode og det vakre, og ulike måter å begrunne koblingen.

Man kan gjøre en ontologisk kobling, inspirert av Platon, hvor alt som har vøren også har godhet og skjønnhet. I platonisk-inspirert teologi forstår man gjerne Gud som opphavet til alt som er godt, vakkert og alt som eksisterer, og man forstår Gud som det definerende eksempelet på det gode og det vakre (Adams 1999, 13-14). Relasjonen mellom det gode og det vakre forankres da i Guds vesen. En tilsvarende sterk ontologisk kobling kan også gjøres innenfor aristotelisk-inspirert tenkning, hvor man tenker at de transcendenteste størrelsene konvergerer i et overordnet gode (Oderberg 2014).

Den katolske teologen Hans Urs von Balthasar formulerer også en ontologisk kobling, men koblingen er mer teologisk enn filosofisk motivert. Hos Balthasar er transcendentale beskrivelser av treenigheten og av hvordan Gud åpenbarer seg (Erp 2004, 98 ff.). Og nettopp *det vakre* har en sentral plass i Balthasars teologi. Han spør seg hvordan man skal sette i gang å snakke om Gud, og i sitt syvbindsverk om teologisk estetikk slår han fast at «beauty is the word that shall be our first» (Balthasar 2009, 18). Balthasar bruker det vakre som en inngang til teologien. Det vakre er det som drar oss mot det

sanne og det gode. Men det vakre er ikke bare et middel, det er ontologisk knyttet til det sanne og gode og burde settes like høyt som disse to.

Andre opererer med et ontologisk skille mellom transcendentale, men mener likevel at det er en epistemologisk relasjon. Ett eksempel er Kant, som begrunner sin posisjon filosofisk. Han skiller mellom det gode og det vakre, men i *Kritikken av dømmekraften* skriver han at det er noe ved det vakre og ved vår estetiske dømmekraft (som at den er interesseløs) som gjør at den estetiske dømmekraften kan lære oss noe om hva moralen krever av oss (Kant 2000 5:196; Guyer 2000, xxii; xxvii; Guyer 1990). Et annet eksempel er teologen Eberhard Jüngel, som opererer med et ontologisk skille mellom det gode, det sanne og det vakre. Likevel ser han en epistemologisk kobling mellom dem, og begrunner dette teologisk. Han skriver at det vakre formidler det sanne, at det vakre gir en forsmak på sannheten som kommer – altså på Gud og Guds rike (Jüngel 2014, 76; Erp 2004, 66).

Det finnes også dem som opererer med en epistemologisk kobling mellom transcendentale uten å helt avklare den eventuelle ontologiske sammenhengen. Barth vil, i motsetning til platonsk-inspirert teologi, ikke bruke transcendentale til å benevne Gud og dermed ikke la dem forenes i en ontologisk enhet. Å bruke ord som *det gode*, *det vakre*, *det ene* eller *høyeste væren* for å benevne Gud er å gi abstrakte og filosofiske termer forrang for bibelske termer, og det ønsker ikke Barth å gjøre (Helmich 2017, 77-80; Barth 1957b, II.1:652).¹² Men selv uten å avklare en eventuell ontologisk relasjon mellom det gode og det vakre, annet enn at Gud er både godhetens og skjønnetens kilde (Barth 1957b, II.1:664), opererer Barth med en epistemologisk relasjon mellom dem og begrunner dette i læren om Guds herlighet. Det vakre forstås som en essensiell del av Guds herlighet. Videre trekker Barth en linje fra gudslæren til åpenbaringslæren, og skriver at når Gud åpenbarer seg, gjør han det i all sin herlighet. Det strålende vakre ved Gud er det som tiltrekker, overbeviser og skaper en lengsel etter den skinnende perlen og skatten som er gjemt i åkeren (Matt 13; Barth 1957b, II.1:650; 655). Åpenbaringsform er vakker, og nettopp det gjør åpenbaringsinnhold – Guds sannhet og godhet – attraktiv. Barths forståelse av Guds herlighet motiverer altså tanken om at det vakre er noe normativt, både i den forstand at det vakre er noe verdifullt i seg selv, og også at det er et middel som trekker mennesket mot det gode – det være seg Gud, Kristus eller det gode liv.

Det finnes altså ulike begrunnelser og ulike forståelser av relasjonen mellom det gode og det vakre. Hensikten med å vise frem noen av disse er å gjøre følgende poeng: Selv om det er filosofisk kontroversielt å hevde at estetikk er relatert til etikk, så er det ikke en spesielt teoriladet oppfatning. Oppfatningen kan passe inn i ulike metafysiske rammeverk og ulike teologiske systemer.¹³ Når jeg peker på en relasjon mellom det gode og det vakre, og sier at kristen etikk kan gjøre nytte av denne koblingen ved å vise frem hvordan det kristne livet er vakkert og tiltrekkende, så gjør jeg først og fremst et metaetisk poeng. Dette metaetiske poenget forutsetter ikke en gitt normativ teori om

etikk eller estetikk, altså en gitt teori om hvilke kriterier som bør ligge til grunn for våre verdi-vurderinger. Å operere med en relasjon mellom det gode og det vakre kan fungere innenfor mange normative teorier, men riktignok ikke alle. Normative teorier som forutsetter moralsk eller estetisk anti-realisme vil falle utenfor. Det vil si teorier hvor den estetiske kvaliteten utelukkende er basert på individets vurdering eller respons (Zangwill 2003). Hvis *beauty is in the eye of the beholder* åpner man for en estetisk relativisme som vil utelukke en kobling mellom det gode og det vakre. Den metaetiske koblingen forutsetter altså normative verditeorier hvor det vakre ikke er vakkert bare fordi det er en fryd for øye; det er en fryd for øye fordi det er vakkert. Innenfor en slik posisjon, en etisk og estetisk realisme, vil det være rom for ulike normative teorier som gir ulike svar på nøyaktig hva det er som gjør noen verdivurderinger mer på sin plass enn andre, og hvilke konkrete verdivurderinger som er på sin plass.

En innvending

Noen vil argumentere mot at det gode og det vakre er relatert til hverandre. En slik person er John Finnis, en kristen filosof som i stor grad er inspirert av Aristoteles og Aquinas. Finnis anerkjenner det vakre som noe verdifullt og som en komponent i det gode liv, men mener at det gode og det vakre er ulike typer verdier som ikke kan sammenlignes (Finnis 2011, 85-90; 115). Finnis mener det finnes ulike typer grunnleggende goder, eksempelvis liv, kunnskap, vennskap, estetikk og lek. Å sammenligne og rangere ulike typer goder – som en vakker konsert, en hyggelig sosial kveld med en venn, en stimulerende intellektuell samtale eller en gøy lek – er ikke mulig sier Finnis, da ulike typer goder er gode på hver sin særegne måte. Ulike verdier, som det gode og det vakre, er altså inkommensurable. Hvis det stemmer vil mitt forslag ovenfor møte et problem. Jeg foreslår at man kan kommunisere kristen etikk ved å vise at det kristne livet er vakkert. Hvis Finnis har rett i at ulike grunnleggende goder er usammenlignbare vil ikke det vakre implisere det gode. Å vise frem kristenlivet som noe *vakkert* vil da ikke ha noen implikasjoner for andre grunnleggende goder, altså ikke implisere at kristenlivet også er noe *godt*.

Finnis begrunner det syn at verdier er usammenlignbare i en bestemt verditeori. Han mener det finnes mange ulike typer verdier, og at disse er verdifulle i seg selv. Denne posisjonen kalles verdupluralisme: Det finnes en pluralitet av goder som er verdifulle i seg selv. Om ulike verdier – som kunnskap, vennskap eller estetikk – har verdi i seg selv, og ikke henter sin verdi fra en felles kilde, følger det at de ikke har noe sammenligningsgrunnlag og at de dermed er inkommensurable (Hsieh 2016). En annen verditeori er verdimonisme, hvor man hevder at det bare er én ting som har verdi i seg selv. Robert Adams, en kristen filosof som i stor grad er inspirert av platonsk filosofi, argumenterer for den posisjonen. Han mener at Gud er det eneste som har verdi i seg selv, og at andre ting har verdi i den grad de ligner på Gud (Adams 1999, 14, 28). I en slik verditeori vil ulike typer verdier være sammenlignbare nettopp fordi det finnes et felles sammenlig-

ningsgrunnlag. Ulike typer verdier får sin verd fra sin relasjon til det ene som har verdi i seg selv, og denne felles kilden til verdi vil kunne fungere som sammenligningsgrunnlag. Innenfor en slik verditeori vil det være legitimt å kommunisere etikk ved å vise til det vakre, da det vakre er relatert til det gode ved deres felles kilde i Gud.

En måte å møte Finnis sin innvending på er å gi ham rett i at det ikke er noen ontologisk kobling mellom det gode og det vakre, men argumentere for at det likevel kan være en epistemologisk kobling mellom de to. Man kan da argumentere, som Kant eller Jünger, for at den estetiske dømmekraften kan informere den etiske. En annen måte å møte Finnis sin innvending på er å argumentere for at ulike typer verdier *er* relatert til hverandre, at de er sammenlignbare, hvilket taler for verdimonisme fremfor verdupluralisme. La meg presentere et slikt argument.

Ifølge Finnis er ulike typer verdier usammenlignbare. Jeg vil argumentere for at det ikke er tilfellet. Et eksempel på virkelig usammenlignbare størrelser er høyde og fart. Å sammenligne sjiraffens høyde med skilpaddens fart, og rangere dem opp mot hverandre, er ikke mulig. Uansett hvor høy sjiraffen er vil dens høyde aldri overgå Skilpaddens fart. Med verdier er det derimot annerledes. Finnis har kanskje rett i at det ikke lar seg gjøre å rangere en hendelse av stor sosial verdi opp mot en hendelse av stor estetisk verdi, men rangering – og dermed sammenligning – er mulig når den ene verdien er tilstrekkelig mindre enn den andre (Chang 1997, 14; Moen 2016a, 1038; Parfit 1984, 431). Det vil være vanskelig å rangere en god konsert opp mot en veldig hyggelig sosial kveld. Begge har høy verdi, og det er vanskelig å vite hvilken som skulle rage over den andre.¹⁴ Det er derimot ikke så vanskelig å rangere en veldig dårlig konsert opp mot en veldig hyggelig sosial kveld, eller å rangere stor filosofisk kunnskap opp mot et slett maleri. Slik rangering synes også å være mulig i tilfeller med moralsk og estetisk verdi. Eksempelvis synes det naturlig å rangere et maleri av Rembrandt (stor estetisk verdi) over en enkeltdonasjon på to kroner til Unicef (noe moralsk verdi), hvilket viser at det gode og det vakre er kommensurable størrelser.

Det at ulike typer verdier fremstår som sammenlignbare tilsier at de ulike verdiene har et sammenligningsgrunnlag, og dermed er relatert til hverandre, for eksempel på en slik måte verdimonisten Adams argumenterer for. Nå er ikke poenget her å si at sammenligning av verdier støtter Adams sin teori fremfor Finnis sin. Poenget er å si, contra Finnis, at sammenligning tilsier at det gode er relatert til det vakre, hvilket åpner opp for å bruke det vakre til å kommunisere hva som er godt.

Et eksempel

Avslutningsvis vil jeg forsøke å vise hvordan kristen etikk, en kristen etikk som tar utgangspunkt i Guds åpenbaring i Kristus, kan bidra i en offentlig etisk diskusjon. Jeg har valgt et etisk spørsmål innen medisinsk etikk, et spørsmål som ikke berøres direkte i de bibelske tekstene.

De siste årene har etikere diskutert moralske spørsmål knyttet til fosterdiagnostikk – en undersøkelse som skaffer informasjon om fosterets helsetilstand og genetikk, og som for eksempel kan avdekke kromosomavvik – samt moralske spørsmål knyttet til abort på grunnlag av påvist Downs syndrom hos fosteret. Til det siste spørsmålet har enkelte konsekvensetikere argumentert for at abort på grunnlag av Downs syndrom ikke bare er moralsk tillatt; abort er det moralske riktige valget.¹⁵

De bibelske tekstene omtaler ikke abortspørsmålet direkte, og selvfølgelig ikke abort på grunnlag av fosterdiagnostikk, men det kan likevel finnes relevant materiale i den kristne åpenbaringen.¹⁶ Man kan for eksempel finne mye støtte for tanken om menneskets verdi, og man kan også finne antydninger til at Gud har omsorg for fosteret (Sal 139; Job 10).¹⁷ Store deler av den etiske diskusjonen om abort dreier seg om fosterets moralske status, spesielt om fosterets verdi og om hvorvidt det har personstatus. Slikt sett kan spørsmålet om fosterets verdi være en naturlig tilnærming til abortspørsmålet for den kristne etiker. Jeg vil imidlertid foreslå en annen tilnærming, både fordi en bibelsk begrunnelse av fosterets verdi er vanskelig å kommunisere, og fordi man bør være forsiktig med å trekke opp grenser for hva som skal være innenfor og utenfor vårt moralske hensyn. Oppmerksomheten rundt spørsmålet om fosterets personstatus og verdi kan i stor grad minne om den lovkyndige som søker etter moralens yttergrense ved å spørre Jesus «hvem er så min neste?»

En annen relevant inngang til diskusjonen om abort på bakgrunn av fosterdiagnostikk er følgende spørsmål: Hva slags mennesker er vi villige til å ønske velkommen? Dette er et spørsmål som kristen etikk står i en god posisjon til å besvare, og det på en attraktiv måte.

I evangeliene fortelles historien om Jesus som tar imot barna. Andre ville vise dem bort, men Jesus ønsker dem velkommen. Han eksemplifiserer Guds *ja* til oss alle, og her spesielt til dem som mangler kvaliteter som vanligvis verdsettes høyt, slik som innflytelse, produktivitet, stor kognitiv kapasitet eller evnen til å klare seg selv. Jesus tar imot de svake og hjelpeløse, han tar imot dem som av og til kommer i veien.

Hva slags mennesker tar vi sikte på å være? Ønsker vi å være som disiplene som sender noen bort, eller tar vi sikte på å være som Jesus som uten å diskriminere sier *ja* til alle? Å ønske alt liv velkommen inn i våre fellesskap – også barn med funksjonsnedsettelse, også en av disse minste – minner sterkt om Jesu holdning i møte med de små barna, og slår meg som en vakker måte å møte livet på.

Det jeg har forsøkt her er å skissere en anvendt etikk som både er tilstrekkelig kristen, ved at kristent materiale informerer den etiske posisjonen, og som kan spille en rolle i en offentlig debatt, da det ikke forutsettes at tilhøreren deler kristne trosoppfatninger men gjenkjenner det å ønske alt liv velkommen som noe vakkert. Utgangspunktet er en fortelling, ikke en syllogisme, med den hensikt å appellere mer til forestillingsevnen enn rasjonaliteten.

Det kan også hende noen vil innvende at denne type resonnement overskygger de viktigste forholdene, nemlig de moralske forholdene. Man kan innvende at abortspørsmålet først og fremst er et etisk spørsmål, ikke et spørsmål om hva som er vakkert eller attraktivt, og at en vektlegging av det siste overskygger eller stenger for en nødvendig etisk drøftelse. Til det kan man svare at min posisjon innebærer at det kan finnes mange ulike normative grunner som taler for eller mot et gitt handlingsvalg. Det finnes moralske grunner, men det finnes også grunner basert på det vakre. En uttømmende diskusjon om abortspørsmålet vil ta for seg mer enn grunner basert på det vakre. Men hvis grunner basert på det vakre er normative, og hvis det er en kobling mellom det vakre og det gode slik at det vakre kan informere vår forståelse av det gode, vil det være legitimt å diskutere abortspørsmålet ved å også trekke frem det vakre og attraktive. Enkelte situasjoner og enkelte etiske spørsmål vil kanskje kreve at man diskuterer eksplisitt moralske grunner, og at kristen etikk dermed tar andre roller enn å vise frem det kristne livet som noe vakkert. Men likefullt har denne rollen, å vise frem det kristne livet som noe vakkert, stort potensial – potensial for å presentere en anvendt etikk som både er tilstrekkelig kristen og som kan bidra i en offentlig etisk debatt.

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg først vist at det er vanskelig å formulere en etikk som både kvalifiserer som kristen og som kan bidra i en offentlig diskusjon. En etikk forankret i åpenbaringen vil vanskelig kunne bidra i en offentlig debatt, og en etikk forankret i skapelsen vil vanskelig kvalifisere som kristen. Jeg har argumentert for at det er en relasjon mellom det vakre og det gode, slik at kristen etikk kan kommunisere det gode ved å vise det frem som noe vakkert. Dette åpner opp for en etikk som både er kristen, da den anvendte etikken kan ta utgangspunkt i eksplisitt teologisk materiale, og som også kan bidra i en offentlig diskusjon.

Nå er det ikke sikkert at resonnementer som viser det vakre ved kristen etikk, eksempelvis resonnementet overfor som viser frem det vakre i å ønske alt liv velkommen, alltid overbeviser tilhørere og får dem til å endre mening. Men det er ikke et kriterium som må oppfylles. For at et resonnement skal bidra i en etisk diskurs trenger det ikke å faktisk overbevise tilhørere om å endre mening. I alle etiske diskusjoner vil det være normative forhold som taler for og som taler mot en sak. Det som trengs for å spille en rolle, er resonnementer tilhørere har grunn til å tillegge normativ vekt, og det mener jeg vi kan finne i en anvendt kristen etikk som viser hvordan det kristne livet er attraktivt.

Noter

- 1 Kriteriet sier ikke noe om i hvor stor grad etikkenes innhold skal bestemmes av teologisk materiale, eller hvilket teologisk materiale etikken bygges på – det kan være Bibelen, tra-

disjonen, kristologi, andre dogmer eller annet. Eksempelvis vil katolsk, pentakostal og evangelikal etikk bygges på noe ulikt teologisk materiale, og integritetskriteriet er derfor for-

- mulert åpent nok til å gi rom for ulike tilnæringer til kristen etikk.
- 2 Denne formuleringen er inspirert av Derek Parfit og Thomas Scanlons reformulering av Kants universalformulering. Se Parfit 2011 §53,63; Scanlon 2011.
 - 3 Her legger jeg til grunn forståelsen av rasjonalitet i Parfit 2011. Se også Rawls 2005, 218; 465.
 - 4 Her adresserer riktignok ikke Rawls offentlige etiske diskusjoner, men offentlige diskusjoner om grunnleggende politiske spørsmål og grunnleggende spørsmål om rettferdighet (Rawls 2005, 13-14). Merk at Rawls i »The Idea of Public Reson Revisited« åpner for at man kan fremme religiøse argumenter i det offentlige, men med det forbehold at man senere kan vise til ikke-religiøse argumenter – argumenter basert på en offentlig fornuft – som støtter samme konklusjon (Rawls 2005, 462)5
Løgstrup gir en religiøs tolkning av de etiske relevante fenomener. Virkeligheten tolkes som skapt, og fordringen tolkes som Guds. Men fenomenene som sådan er allmenne, og ikke avhengig av noen religiøs fortolkning (Nils Henrik Gregersen 2017, 59).
 - 6 Løgstrup definerer ikke hva han her mener med »kristen etikk« her. Dermed er det litt uklart om Løgstrup her avviser at det i det hele tatt kan finnes en kristen anvendt etikk, eller om han bare avviser en kristen anvendt etikk bygget på teologisk materiale – og dermed åpner for en forståelse av kristen anvendt etikk som ikke bygger på teologisk materialer og som ikke har eksplisitt teologisk innhold. Se U. Nissen 2022, 80; 87. Siden jeg i denne artikkelen er ute etter en kristen anvendt etikk bygget på teologisk materiale blir Løgstrups etikk utilfredsstillende i begge disse tolkningene.
 - 7 Noen tolker også Luther i denne retning. Se Nikolajsen 2021, 164-65.
 - 8 Asheim begrunner også sin posisjon med at «tanken om et sammensatt normgrunnlag, hvor normene hentes dels fra Skriften, dels fra allmenmenneskelige kilder, er uholdbart så sant man vil fastholde at Den hellige skrift er høyeste autoritet for liv som for lære» (Asheim, »Innlednings- og grunnlagsspørsmål,« 18). Tanken om et eksklusivt Bibelsk grunnlag deles av Valen-Sendstad (Valen-Sendstad 1984, 113).
 - 9 Se også Lars Østnord, som argumenterer for å «nytte bibelsk etikkmateriale i det offentlige rommet, både som argumentasjon og proklamasjon» (Østnor 2002, 254).
 - 10 Asheim svarer Henriksen ved å si at Bibelen fortsatt har offentlig appell; den har en plass i en etisk diskusjon fordi den er et viktig kulturelt dokument, eller i det minste fordi det vil være interessant å få vite hvordan den stiller seg til ulike etiske spørsmål. Et slikt svar hadde muligens noe for seg da han formulerte det på åttitallet, men i dag faller slike resonnementer gjennom (Asheim 1994, 168; Asheim 1987, 29).
 - 11 Se Biggar 2011, 7. Til og med Barth åpner for å bruke filosofiske verktøy og konsepter når man formulerer en kristen etikk (Biggar 1993, 151-56). Barth ser kristen etikk som «absolutely open to all that it can learn for general human ethical inquiry and replay. It can be absolutely open because it has absolutely nothing to fear from this quarter» (Barth 1957a, II.2:524).
 - 12 For mer om hvorfor Barth unngår generelle filosofiske termer når han skriver om Gud, se Hunsingers redegjørelse for Barths partikularisme i (Hunsinger 1993, 32).
 - 13 Selv holder jeg en ontologisk kobling, som hos Adams (Jakobsen 2021). Dette har både den konsekvens at det vakre kan informere det gode, samt at erfaringer av det vakre forstås som pekere mot Gud (Johnson 2020, 29; 190).
 - 14 Merk av hvis man vurderer en hendelse av stor sosial verdi og stor estetisk verdi som jevngode, så har man faktisk sammenlignet dem.
 - 15 For en diskusjon om fosterdiagnostikk, se Strand 2016. For argumenter til fordel for abort på grunnlag av Downs syndrom, se (McMahan 2005; Moen 2016b; Sterri 2017). Se også intervju med Peter Singer på radioprogrammet Unbelievable?, 26.01.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=tNn5htTKm30>.
 - 16 2 Mos 21 omtaler riktignok en form for uintendert provosert abort, og bedømmer en slik handling mildere enn både intendert drap og uintendert drap.
 - 17 Det finnes også bibeltekster som formidler at det er noe tragisk over et foster som ikke blir født (Job 3,16; Fork 6,3). Slike bibeltekster kan brukes for å argumentere for at verdi ikke er forbeholdt fødte mennesker, men det vil fortsatt være et åpent spørsmål nøyaktig hvor mye

utvikling som må til for at noe skal være et foster som har verdi. Er det et verdifullt foster allerede fra unnfangelsen, fra embryo-fasen,

eller fra man kan finne organisert aktivitet i hjernebarken?

Litteratur

- Adams, Robert Merrihew. 1999. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Asheim, Ivar. 1984. «Innlednings- og grunnlagsspørsmål». I *På skaperens jord: en innføring i kristen etikk*, redigert av Axel Smith, 11-60. Oslo: Luther Forlag.
- . 1987. «Bibelsk forankret etikk – eller en ny subjektivisme». *Norsk Teologisk Tidsskrift* 88 (1): 17-30.
- . 1988. «Hva annet enn etisk subjektivisme». *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (3): 157-71.
- . 1994. *Mer enn normer – grunnlagsetikk*. Oslo: Gjøvik Trykkeri AS.
- Audi, Robert. 1993. «The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society». *San Diego Law Review* 30: 677-702.
- Balthasar, Hans Urs von. 2009. *The Glory of the Lord: a Theological Aesthetics. Vol. 1, Seeing the form*. Oversatt av Erasmo Leiva-Merikakis og John Riches. Twentieth century religious thought. Christianity. San Francisco: Ignatius Press.
- Barth, Karl. 1957a. *Church Dogmatics*. Bd. II.2. Peabody.: Hendrickson Publishers.
- . 1957b. *Church Dogmatics*. Bd. II.1. Peabody.: Hendrickson Publishers.
- . 1960. «The Christian Community and the Civil Community». I *Community, State, and Church Three Essays*, 149-89. New York: Anchor Books.
- . 1961. *Church Dogmatics*. Bd. III.4. Peabody.: Hendrickson Publishers.
- Biggar, Nigel. 1993. *The Hastening That Waits: Karl Barth's Ethics*. Clarendon Press.
- . 2011. *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Chang, Ruth. 1997. «Introduction». I *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, redigert av Ruth Chang. Harvard: Harvard University Press.
- Erp, Stephan van. 2004. *The Art of Theology: Hans Urs Von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*. Studies in Philosophical Theology 25. Leuven: Peeters.
- Finnis, John. 2011. *Natural Law and Natural Rights*. 2. utg. Clarendon Law Series. Oxford: Oxford University Press.
- Gregersen, Nils Henrik. 2017. «K.E. Løgstrup and Scandinavian Creation Theology». I *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*, redigert av Niels Henrik Gregersen, Trygve Wyller og Bengt Kristensson Uggla, 37-66. Research in Contemporary Religion, Volume 24. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Guyer, Paul. 1990. «Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48 (2): 137. <https://doi.org/10.2307/430903>.

- . 2000. «Editor's Introduction». I *Critique of the Power of Judgment*, xiii-lii. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hare, John E. 1996. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Helmich, Bo. 2017. «Karl Barth and the Beauty of God». Doctoral dissertation, The Divinity School of Duke University.
- Henriksen, Jan-Olav. 2002. «Umiddelbarhet eller argumentasjon som basis for normative standpunkter?». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 73 (1): 41-65.
- Hsieh, Nien-hê. 2016. «Incommensurable Values». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redigert av Edward N. Zalta, Spring 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/value-incommensurable/>.
- Hunsinger, George. 1993. *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*. New York: Oxford University Press.
- Jakobsen, Martin. 2021. «Are Moral Values Overriding? How Beauty Challenges Robert Adams's Theory of Value». *Journal of Religious Ethics* 49 (4): 681-93. <https://doi.org/10.1111/jore.12374>.
- Johnson, Junius. 2020. *The Father of Lights: A Theology of Beauty*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Jüngel, Eberhard. 2014. «'Even the Beautiful Must Die' – Beauty in the Light of Truth». I *Theological Essays* 2, 59-81. London: Bloomsbury.
- Kant, Immanuel. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Redigert av Paul Guyer. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1956. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- . 1963. «Svar til professor Prenter». *Dansk Teologisk Tidsskrift* 26: 161–66.
- . 1971. «Ethiske begreber og problemer». I *Etik och kristen tro*, redigert av Gustaf Wingren, 205-86. Lund: Bröderna Ekstrands Tryckeri AS.
- McMahan, Jeff. 2005. «Causing Disabled People to Exist and Causing People to Be Disabled». *Ethics* 116 (1): 77-99. <https://doi.org/10.1086/454367>.
- Moen, Ole Martin. 2016a. «An Argument for Intrinsic Value Monism». *Philosophia* 44 (4): 1375-85. <https://doi.org/10.1007/s11406-016-9754-3>.
- . 2016b. «Hva slags barn skal vi lage?», 16. september 2016. <https://morgenbladet.no/ideer/2016/09/hva-slags-barn-skal-vi-lage>.
- Nikolajsen, Jeppe Bach. 2020a. «Christian Ethics, Lutheran Tradition, and Pluralistic Society». *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 62 (3): 295-310. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0015>.
- . 2020b. «Christian Ethics, Public Debate, and Pluralistic Society». *International Journal of Public Theology* 14 (1): 5-23. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341598>.

- . 2021. «Christian Ethics, Natural Law, and Lutheran Tradition». *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 75 (2): 164-81.
<https://doi.org/10.1080/0039338X.2020.1868574>.
- Nissen, Ulrik. 2022. *Kærlighedens ansvar: Grundlag og områder for kristen etik*. Frederiksberg: Eksistensen Akademisk.
- Nissen, Ulrik Becker. 2012. «Social Ethics between Universality and Specificity: Outline of a Chalcedonian Social Ethic». *Dialog* 51 (1): 83-91.
<https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2011.00657.x>.
- Oderberg, David S. 2014. «Being and Goodness». *American Philosophical Quarterly* 51 (4).
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon.
- . 2011. *On What Matters*. Redigert av Samuel Scheffler. Bd. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- Scanlon, Thomas. 2011. «How I am not a Kantian». I *On What Matters*, redigert av Samuel Scheffler og Derek Parfit, 2:116-39. Oxford: Oxford University Press.
- Sterri, Aksel Braanen. 2017. «Kvinner har god grunn til å ta abort ved påvist Downs syndrom». *Minerva*, 17. april 2017. <https://www.minervanett.no/abort-downs-syndrom-medisinsk-etikk/kvinner-har-god-grunn-til-a-ta-abort-ved-pavist-downs-syndrom/165965>.
- Strand, Anne Mari Røsting. 2016. *Fosterdiagnostikk og relasjoner : Etisk analyse av argumentasjonslinjer i den offentlige diskusjonen om fosterdiagnostikk i Norge*. Universitetet i Agder.
- Valen-Sendstad, Aksel. 1984. *Innføring i kristen etik*. Oslo: Luther.
- Zangwill, Nick. 2003. «Aesthetic Realism 1». I *The Oxford handbook of aesthetics*, redigert av Jerrold Levinson, 63-79. Oxford: Oxford University Press.
- Østnor, Lars. 2002. «Kan vi argumentere med skriften i et pluralistisk samfunn?» I *Teologi for kirken: Festskrift til professor dr.theol. Torleiv Austad på 65-årsdagen*, redigert av Svein Olaf Thorbjørnsen, Torleiv Austad, Jan-Olav Henriksen og Gunnar Heiene, 239-55. Oslo: Verbum.

Forfatter

Martin Jakobsen

Ansgar høyskole for teologi, musikk og psykologi

Fredrik Franssons vei 4

4635 Kristiansand

jakobsen@ansgarskolen.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.