

Timothy Mortons øko-kristne vision af himmel og helvede

Lektor Lars Albinus
Aarhus Universitet

Abstract: Widely acclaimed philosopher Timothy Morton discloses that after having been involved with Tantric Buddhism for 40 years they (i.e., Morton) have recently become born-again-Christian. That personal note aside, they offer a challenging vision of the connection between Christianity and ecology in their latest book *Hell: In Search of a Christian Ecology* (2024). Loosely framed as an interpretation of – and thinking together with – William Blake’s work, Morton brings their own commitment to an object-oriented-ontology to bear on a drama between heaven and hell, appreciating the earth’s biosphere as the sacred reference for Christ’s announcement of the divine kingdom “to be at hand”. Christian ecology is, according to Morton, the faith in a future that is different from the Anthropocene’s hellish biotope of deluge and conflagration. The leading question of the present article is in what sense Morton’s ecological thinking attains a certain profile through their Christian self-understanding?

Keywords: Økologi – buddhistisk meditation – William Blake – Helvede – Kristen omvendelse.

Indledning

I sin seneste bog *Hell: In Search of a Christian Ecology* (2024) drejer øko-filosoffen Timothy Morton sin tænkning ind i en kristen kontekst. Efter i 40 år at have næret en indgående og personlig interesse for Tantrisk Buddhisme bryder et mellemværende med kristendommen, som har ligget skjult siden barndommen, pludselig frem igen. Det drejer sig nu om en pentekostal bekendelse, der ganske vist ligger langt fra den anglikanske kirke, der prægede opvæksten i London, men der er ikke desto mindre et koblingspunkt, som også i en dansk, luthersk-evangelisk sammenhæng gør Mortons tænkning interessant. Gennem en årrække har Morton vakt stigende opmærksomhed i forskellige fagmiljøer, ikke mindst som en radikal økologisk tænkner, og fortjener ligeledes en plads i et teologisk refleksionsrum. Morton selv taler om en “søgen efter en kristen økologi”, og jeg giver i den forbindelse et bud på, hvorledes den dialektiske henvisning til himmel

og helvede i forlængelse af William Blake rodfæster et kristent livssyn i denne verden (eller biosfæren, som det konsekvent hedder hos Morton). Afgørende er det i den forbindelse, at mennesket opgiver sit forsøg på at beherske denne sfære for i stedet for at indstille sig på den skrøbelige eksistens, som kristendommen ifølge Morton kaster et nådens lys henover. Det er denne grundlæggende tanke, der vil blive udfoldet i artiklen og sat i relation til relevante tekststeder fra Det Ny Testamente. Det er netop det direkte forhold til Kristus som udtryk for det guddommeliges tilstedeværelse i denne verden, der hinsides forskellige kristne trosretninger gør Mortons øko-filosofiske tænkning interessant, ikke mindst i en dansk teologisk sammenhæng.

Timothy Mortons filosofiske baggrund

Britisk fødte Timothy Bloxam Morton er Rita Shea Guffey professor i Engelsk ved Rice University i Houston, Texas. Morton, hvis akademiske karriere tog sit udgangspunkt i studier af den engelske romantik med fokus på ægteparret Shelley (Mary og Percy Bysshe), er i dag mere kendt som “the philosopher prophet of the Anthropocene”, som Alex Blasdel formulerede det i *The Guardian* d. 15 juni 2017.¹ Rent filosofisk fandt Morton sig tidligt til rette inden for den såkaldte objekt-orienterede ontologi (ooo), som filosofen Graham Harman lancerede med sin disputats *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, der blev udgivet i 2002. Harmans nytænkning af Heideggers begreb om vores omgang med ting skulle snart danne skole og udgør i dag en retning i filosofien, det er svært at overhøre. Grundtanken er kort fortalt, at vi lever i en verden af genstande, som er utilgængelige for os, inklusive os selv som “genstand”. Bortset fra denne “tingsliggørelse” af mennesket lyder det som Kants begreb om tingen-i-sig-selv (*das Ding an sich*). Det er heller ikke tilfældigt, selvom den konsekvens, der nu tages af begrebet, er en helt anden. G.W.F. Hegel afviste tanken om en ting-i-sig-selv som en filosofisk blindgyde, der blot forstyrrede åndens sande mellemværende med naturen. Filosofiens opgave for Hegel var at overvinde spaltningen mellem subjekt og objekt gennem en dialektisk erkendelsesproces. Et par generationer senere tog Martin Heidegger et fundamentalt opgør med den tyske idealisme og åbnede dermed for en ny forståelseshorisont.

1. Der kan refereres til <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/15/timothy-morton-anthropocene-philosopher>.

Hos Heidegger handler det ikke først og fremmest om, *hvad* noget er, men om *hvordan* vi forholder os til det, som er, herunder vores egen væren-til-stede (*Dasein*). Noget af det, der kendetegner denne i-verden-væren (*in-der-Welt-Sein*), som han også kalder det, er vores omgang med *tingene*, dvs. alt det, der *betinges* vores daglige praksis. I den forbindelse skelner han mellem det, vi har ved hånden, dvs. en tings ved-hånden-væren (*Zuhandensein*), og det, vi har for hånden, altså en tings for-hånden-væren (*Vorhandensein*). Forskellen består groft sagt i forskellen mellem håndtering og anskuelse. En ved-hånden-værende ting anvender vi i overensstemmelse med det, den duer til. Først når den viser sig ikke at du eller går i stykker, må vi forholde os til, hvorfor den ikke virker, og hvordan vi får den til det. Det sidste åbner for en teoretisk erkendelse af tingens objektive egenskaber og er altså ifølge Heidegger afledt af vores umiddelbare gøren-brug-af-den.

Den objekt-orienterede-ontologi investerer nu en interesse i dette forhold, som ikke lod til at have Heideggers bevågenhed, nemlig spørgsmålet om, hvad tingen så er i sig selv. Hvor tingen (*Das Ding*) for Heidegger – i modsætning til det anskuede objekt (*Das Objekt*) – *viser sig i vores omgang med* den (Heidegger 1980, 19 ff; 1984, 49), trækker den sig for Harmann og Morton, for nu at begrænse mig til de to, tilbage *i sig selv*. Når de tilsyneladende ikke rekurrerer til Kant skyldes det, at ooo bevarer det heideggerske “hvordan” i stedet for det kantiske “hvad”, eller rettere sagt gør “hvordan” til det egentlige “hvad” (Morton 2024, 5f). Det rejser et spørgsmål til, *hvordan* vi befinder os i en verden af ting eller objekter (for nu skelnes der ikke længere mellem de to ord), der ikke blot er utilgængelige for os, men som også er utilgængelige for *sig selv*. Morton har flere gange brugt eksemplet med en banan, hvis egenskaber vi henholdsvis kan se, berøre og smage, men som vi aldrig kan nå ind til i dens væren-banan (Morton 2023, 5), og Morton går så vidt som til at sige, at heller ikke bananen har adgang til det, den er i sig selv (Morton 2023, 6). For Morton gemmer der sig en mystik i denne tanke, som maner til ydmyghed over for den materialitet, vi selv er en del af. Selv den mest overmodige antropocentrisme er bundet til den biosfære, den mentalt lægger afstand til i sin naturudnyttelse. I sin Gudsrefleksion har mennesket endog – og meget sigende – vendt sit blik mod himlen. Anderledes forholder det sig i ooo's perspektiv, hvor transcendens er altings indre uudgrundelighed. At forstå det transcendent i den betydning er ifølge Morton at tænke økologisk. I *Hell* indbefatter det samtidig en åbenbaring, der genopvækker hans forhold til en kristen betydningskontekst. Økologi og religion kommer til at hænge ufravigeligt sammen, eftersom det, som Morton i positiv forstand forstår ved religion, er menneskets åbenhed over for noget, der i absolut for-

stand ligger ud over dets selvbevidsthed som menneske. Og det, vi hører i dag, siger Morton, er at “religion cries aloud in a green voice” (Morton 2010, 1).

Økologi og religion i Mortons optik

Morton har efterhånden skrevet en del bøger, som overordnet kredser økologisk om menneskets måde at være i verden på. Udover tilhørsforholdet til ooo, kalder han selv sin tilgang “magisk realisme” (2013a) og taler om “mørk økologi” (2010, 16; 59; 2018a), betegnelser der bl.a. tjener til at udfordre naturvidenskabens instrumentelt objektiverende selvopfattelse. Det skal ikke forstås som et opgør med uafviselige, naturvidenskabelige indsigter, men som en problematisering af, at det objektiverede “hvad” kommer til at spærre for det livsnære “hvordan”. Den distancerende optagethed af kausalitet skygger ifølge Morton for sensoriske væsners æstetiske virkelighedsopfattelse (2010, 94; 2013a, 17-19; 2018a, 128 ff; 2024, 163), en pointe, Morton i øvrigt deler med biosemiotikken (Hoffmeyer 2005). At påvirkes af et digt (et af Mortons egne eksempler) kan være lige så virkningsfuldt som at snuble over en kantsten, men falder uden for kategorien af målbare data. Sådanne data vil i øvrigt aldrig nå ind til tingene selv (2024, 158). Forholdet mellem subjekt og objekt er et forhold mellem herre og slave (2024, 16; 114), mellem beherskelse og behersket. Samtidig er det et forhold, hvor subjektet negligerer, at det selv er et objekt, og at slaven eller objektet selv er et subjekt. Forholdet mellem subjekt og objekt – eller herre og slave, der af Hegel bestemmes dialektisk – bliver hos Morton (og i ooo generelt) koncipieret som en ikke-hierarkisk ontologi, hvilket efterhånden går under betegnelsen “flat ontology”.² Mennesket har fejlkonstrueret sig selv som et subjekt, der kan hæve sig over naturen og gøre med den, hvad det vil. I Mortons optik er vi ikke andet end et kontingent tilvejebragt konglomerat af kemiske stoffer, der har haft held til at reproducere energiforbrugende artsindivider fra død til død (2013b; 2023, 68; 88).

I romantikken søgte man forsoningen af ånd og natur, men allerede i selve naturbegrebet lå misforståelsen, hævder Morton, for så vidt

2. Levi R. Bryant, der kalder sin egen økologiske version af ooo for “onticology” (jf. Bryant 2011), er ophavsmand til begrebet om *flad ontologi*. Ser man bort fra de mere specifikke meningsforskelle mellem Bryant og Harman, kan betegnelsen også bruges om Mortons perspektiv, hvor det humane og non-humane tildeles samme status i biosfæren. Vi bør, som Morton ofte formulerer det, være åbne for en “radical coexistence”.

som naturen blev (og stadig bliver) opfattet som et produkt til konsumption og begrebslig beherskelse (2007, 92 f; 109 ff; 2010, 134 f).³ Men en sådan "natur", forstået som omverden, er et fantasme: "There is no such 'thing' as the environment," som Morton formulerer det, "since, being involved in it already, we are not separate from it" (2007, 163). Den religiøse traditions fejltagelse er at rette blikket mod det hellige som noget, der kommer fra en anden verden. I Mortons optik forholder det sig omvendt. "Biological being" er, som de skriver, "the real 'unobtainium'" (90). Gennem denne utilgængelighed er det imidlertid muligt ifølge Morton at høre evangeliets røst. Det vender jeg tilbage til.

Morton har viet en af sine bøger til "the stuff of life" (Morton 2023), der, som de siger, udfolder et væld af vidunderlige tilfældigheder i biosfæren. Gennem den menneskelige selvbevidsthed vender livet sig imidlertid satanisk mod sin egen skabelse. Vi er godt i gang med at indrette helvede på jord. Og her kommer religionskritikken så ind. Religion er ikke kun åbenhed over for eksistensen, men er ifølge Morton også – i en fastlåst dogmatisk og konfessionel udgave – "turning Earth into Hell, in the name of Heaven" (2024, 87). Og dog er *Hell*, bogen altså, en hyldest til livet: "life as accidents, accidentality as the key to life, and therefore as key to the divine" (2024, 154). Det er bl.a. her, William Blakes livtag med kristendommen udgør en væsentlig klangbund. Himmell og helvede gemmer sig bag hinanden; det er ikke i definitorisk (eller dogmatisk) forstand et spørgsmål om, *hvad* der er hvad, men *hvordan* det kommer udtryk i livet. Helvede er det, der lukker sig om sig selv i selvophøjelse, himlen er det åbne, livets egen åbenhed.

Problemet er, at vi ikke længere ved, hvordan vi skal leve i en verden, vi ikke kan styre, eller som vi netop styrer mod afgrunden, dvs. vores egen afgrund, fordi vi har bldt os ind, at "naturen" var til *for os*. Religionen har tilsagt os det, troede vi, men religionen tilsiger os også noget helt andet, påstår Morton, hvis vi evner at lytte til dens vidnesbyrd. Buddha og Jesus, de to religiøse forbilleder i Mortons univers, viste os gennem deres "hvordan", deres måde at leve i verden på, at det netop ikke handler om et menneskeligt privilegium. Religionen byder os ikke et herredømme over livet, men åbenbarer os dets skrøbelige midlertidighed. Forestillingen om, at vi i ånden adskiller os fundamentalt fra den øvrige biosfære, er en illusion (2007, 38 f; 168

3. Som Morton formulerer det i en af sine tidlige bøger, *Ecology without Nature*, der indtil videre er den eneste, som er oversat til dansk: "numerous ideas about nature are inadequate, ideological constructions created in an age of machines and capitalism", hvorfor "the ecological subject position was identical with consumerism" (2007, 139).

f; 2023, 93; 101). Vi tager fejl af verden, siger Morton, fordi vi tager fejl af os selv. Vi kan ikke, uanset hvor meget vi end prøver, beherske den biosfære, vi er en del af. Men vi kan *mærke* den. Og *at* mærke den er samtidig at forstå religionens tale om det hellige. "Transcendence is the feel of immanence" (2024, 14), det utilgængelige dyb i alting. ooo bliver her til oor (objekt-orienteret-religion).

Frem for transcendens vil Morton i det hele taget hellere tale om "*subscendens*" (2019, 101 ff; 2024, 112). Det utilgængelige, som i myten placeres hinsides sansningens verden, er allerede det, verden består af, dens genstande, eller rettere sagt en indre, subscenderende realitet hinsides disse genstandes fremtræden (*appearance*, 2023, 73; 2024, 158). Den immanens, ånden vil begribe hos Hegel, forbliver ubegribelig ifølge Morton. Uanset dens mytiske ikklædning handler religion om dette indre, som indtil videre holder biosfæren ved lige. At være ydmyg nok til at indse dette gør et "hvordan" til det egentlige "hvad" (2024, 6). Det handler ikke om "specific denominations", men "*ways of handling*, thoughts, behaviors, tools, other people, myself" (s.st.).

Morton angriber i den forbindelse den gængse truisme, at helheden skulle være større end summen af dens dele (112 f). Den yderste politiske konsekvens af en sådan idé er fascisme; folket, nationen, ses som mere end antallet af enkeltindivider. Men dette er, hævder Morton, ude af trit med virkeligheden, som den forstås ifølge ooo. Her tæller alene et numerisk argument, nemlig at antallet af objekter altid vil overstige mængden af helhedsbestemmelser. Bedrevidenhed har ført os ud i en økologisk krise af uanede dimensioner, netop fordi har troet, vi kunne håndtere helheder på bekostning af delene. Delene er blevet til data, til tal i en kalkule, i stedet for de genstande, *de er i sig selv*. En flad ontologi viser sig derimod i bevidstheden om det levende vævs gennemtrængelighed, om udvekslingen af "objekter", der subscenderer vores jeg-bevidsthed. I denne vidunderlige mangfoldighed, som biosfæren udgør, trækker vi vejret. Men samtidig har vi ophøjet "ånde" til en "ånd", der "ser ned" på materien. Helvedet bor i dette blik.

Morton som mystiker

Gennem 40 år (fra 1983 til 2023) var det den tantriske buddhisme og specielt dens meditationsteknik Dzogchen, der beskæftigede Morton. Denne form for meditation svarer i Mortons optik til, hvad en flad ontologi lærer os, nemlig at vi uvægerligt, om end i metaforisk forstand, *er* den jord, vi kristent udtrykt kommer af, og at det, vi kalder

ånd, ikke burde være andet end erkendelsen heraf. Det er imidlertid en erkendelse, som kristendommen syntes at spørre for. Således forekom det i hvert fald Morton indtil d. 28 marts 2023 kl. 6 om morgenen amerikansk tid. Også det vender jeg tilbage til.

I buddhismens Dzogchen-tradition fandt Morton foreløbig en tankegang og en metode til at mærke sin egen biologiske væren i den mest basale forstand. "Far from transcending the world of material objects, meditation burrows down further into them, releasing subjective confusions such as the idea of a separate ego. One really does become like a stone, as is said in the Zen meditation manuals" (2013b, 83). At forene sig meditatativt med en materiel grundtilstand er ifølge Morton at realisere den tilstand af død, som enhver levende organisme allerede indeholder ved at være en foreløbig bærer af livets egenskaber. At praktisere Dzogchen er at fornemme denne tilstand kaldet *dharmakaya* i levende live (2013b, 78 f). Det er en tilstand af absolut ro (*quiescence*), som er al mystiks kerne (2013b, 74), en nulstillet bevidsthed eller opmærksomhed (*awareness*), der ophæver jegets illusion. Samtidig er det indtrykket af materiel væren som "a warm, loving place [...] of intimacy" (2013b, 88). Det var denne uorganiske verdens ro, som fyldte Pascal med rædsel (2013b, 94), men som aldrig var den kristne mystik fremmed. Og mystik er i det hele taget – for Morton – en selv-subscenderende erkendelse af, at livet ikke er grunden til at livet leves (2013b, 89). Livet er ikke andet end et mirakuløst produkt af kontingente kemiske forbindelser; at være økologisk er at tage den ydmyge konsekvens heraf, at drage omsorg for alt liv i stedet for at maksimere udnyttelsen af dets iboende energi. Det er den tanke, der også fylder i *Hell*, og som nu relateres til en kristen frem for en buddhistisk livsindstilling. Det kan derfor ikke overraske, at Morton finder en åndsfælle i Simone Weil (med reference til hendes bog *Gravity and Grace*), netop gennem hendes eksistentielle, næsten selvudslettende ydmyghed (2002, 34; 40-42). For hende kunne alene nåden modstå den gravitation, der holder alt liv fanget i et jordisk helvede (s.st. 1, 4, 78). I Mortons optik betyder det samtidig, at sindet gennem sin egen tyngdekraft åbner sig for en dødsdrift, *thanatos* i Freuds forstand, der vier sig til det hellige. Det skal ikke forstås på den måde, at Morton bifalder selvmordet,⁴ men at det hellige viser sig gennem den forbindelse mellem liv og død, som gennemtrænger biosfæren. Dødsdriften er melankoliens væsen (2013b, 86), et forpint ønske om at udligne sig med alt andet, at give slip på den energi, det koster at

4. Simone Weil døde i en alder af blot 34. Selvom hun fik konstateret tuberkulose, døde hun primært af spisevægring.

leve.⁵ Men at nære dette ønske er stadig at leve og i positiv forstand at forlige sig med den væren, vi ikke behersker, men som behersker os. Thanatos er biologiens nødvendige modstykke til libidoen. Det hellige er at favne begge dele. Det er den hellighed, filosofien kun kan få øje på gennem religionen, og som lover sjælen den udødelighed, at dens uorganiske essens aldrig vil forgå. Som Morton skriver:

Because the soul's essence is the very quiescence of the inorganic world, it must remember through this darkness that everything else is an illusion, a delusion that the soul matters, that reality is about it [...] How to let go? You have to tunnel further in – that's what every mystical text on the planet says (2013b, 86).

Mystik i Mortons optik består således ikke i en bortvendthed fra verden, men i et verdensnærvær, der indbefatter alt levende. I den forstand er det forbundet med en dyb økologisk bevidsthed.

Religion, videnskab og tid

Normalt kan naturvidenskaben kun tælle genstande, men ikke mærke (*feel*) dem. De data, al empirisk erfaring baserer sig på, hører desuden fortiden til. Objektiv viden definerer fortiden i et slavegørende forsøg på at kontrollere fremtiden, på samme måde som enhver spaltning i subjekt og objekt udgør et forhold mellem herre og slave. Data betyder slet og ret via ordets latinske oprindelse "det givne" (i flertal), nemlig det som allerede *har vist* sig (2023, 100). Data er ophøret af tingenes (altings) vibration, en standsning af tiden. Religion står derimod i konjunktiv; religion er at mærke altings fremtidige betydning, ikke den passage gennem fortidens modstand, som begrebet "tid" forsøger at gøre målbar. Tingenes betydning for os (i oos forstand) kommer fra fremtiden. Meningsfuldhed i religiøs forstand er en forventning, om at fremtiden kan være forskellig fra fortiden (2024, 9; 157; 175).⁶ "The Sacred is made of futurity" (2024, 194).

5. Hos Weil lyder det: "We have to die in order to liberate a *tied up* energy, in order to possess an energy which is free and cable of understanding the true relationship of things" (2002, 35), et udsagn der ligefrem synes at harmonere med perspektivet i ooo.

6. Det er værd at bemærke, at Morton ikke anvender ordene "feeling" og "future", men "feel" og "futurity" i betydningen af have en fornemmelse (som i det tyske *wahrnehmen*) af noget, at mærke noget, at mærke sig noget, mens "futurity" ikke blot betyder fremtid, men det *at* noget har en fremtidig karakter.

Det skal ikke forstås på den måde, at Morton nærer en formålsbestemt opfattelse af livet. Liv er netop ikke en pil (*arrow*) vendt mod fremtiden, men kemiske forbindelsers stokastiske uforudsigelighed; eksistentielt udtrykt en åbenhed over for, hvad tiden bringer, her og nu, i fremtidens altid fraværende nærvær.⁷ Øjeblikket er en eksplosion, som er forbi i samme øjeblik. Religiøs mysticisme er følelsen af, at øjeblikket er nærværende. Men bevidstheden kan i sin natur ikke forblive i nærværet. I den forstand er den menneskelige bevidsthed aldrig samtidig med sig selv (som også Derrida må krediteres for at have pointeret); den er underlagt samme vilkår som alt andet: at være noget, der "hele tiden" er "*i tiden*". "[C]onsciousness", skriver Morton, "is most assuredly not immediate, but saturated with time" (2024, 3). Tiden ligger til grund for vores væren, som Heidegger har beskrevet det i *Sein und Zeit*. Når tiden bliver noget, vi måler, tilføjer Morton, er vi allerede i gang med at indrette et helvede på jord. Det er det helvede, vi lever i, og ikke føler vi kan undvære, men som ikke desto mindre skyldes den fejlkonstruerede abstraktionsevne, der gør at vi tilskriver alt et mål. *Teleologi* er netop, hvad videnskaben og dogmatikkens Gud har til fælles. De vil begge fastholde et greb om virkeligheden. Mystikken derimod vil give slip.

I sin forbundethed med mystikken rummer religionen den ekstatiske og forventningsfulde drøm om en "ubevidst" bevidsthed, forstået som følelsen, *the feel*, af en ægte lære om livet, biologi i dens indre, utopiske, messianske og demokratiske væren-intet-andet-end-sig-selv (2010, 125; 2024, 223 f). For Morton skal det forstås konkret, eksistentielt. Da Martin Luther King deklamerede "I have a dream," så han ind i en fremtid, hvor sorte og hvide børn tog hinanden i hånden som brødre og søstre (2024, 211). En sådan vision er ifølge Morton ikke en målsætning, en pil, et våben (*weapon*), hvor nogen er skydeskive (*target*), men slet og ret en bevidsthed om, hvor enkelt det kunne være blot at leve, side om side (s. st.). Man fristes til – uden om Morton selv – at sammenligne dette håb eller denne forjættelse med Es 11,6-9 og Åb 21,1-4, hvor rovdyr og byttedyr skal leve fredeligt sammen. Morton har selv evangelierne i tankerne, nemlig de ord, der lægges i Jesu mund: "Omvend jer, for Himmeriget er kommet nær!" (Matt 3,2; 4,17, med let variation hos Markus 1,15 og Lukas 21,31). Morton knytter dette "the kingdom of God is at hand" (som det hedder i King James-udgaven) til Heideggers begreb om det ved-hånd-

7. Med tanke på alt levendes unyttige æstetik skriver Morton således: "Without guiding prefabricated categories, the world is profoundly unmeasurable in advance. The worlds of science, mysticism, and sexuality overlap most disturbingly and deliciously" (2024, 174).

den-værende (*Zuhandensein*).⁸ Det betyder, at det ikke er direkte til stede (*directly present*), men at dets “*thereness*”, dvs. Heidegger’s *Dasein*, er “an invisibility of disappearance” (2024, 198; 219). Hvordan det skal forstås, angiver Morton med ord, der tilhører en flad ontologi. Himmeriget er ved-hånden, men uden at det lader sig gribe, og det lader sig ikke gribe, eftersom det hører hjemme under huden, “under my skin”; ja endog: “*It is my skin*,” som Morton siger (2024, 198). Morton, som har fået diagnosen “svær depression” og flere gange har overvejet selvmord, har ofte desperat følt trang til at få sin hud af; at gøre sig fri af sig selv. Med til historien, som Morton selv fletter ind i bogen, hører et misbrug i barndommen. Skygge-jeg’et, “the Devil himself”, har i drømme forsøgt at overbevise Morton om, at denne intet var værd (2024, 204). Det er således vigtigt for Morton, at tænkning konkret, i alle dens krumspring, udspringer af den tænkende selv. Intet himmerige og intet helvede uden den personlige historie, der hører med til begge dele. Der gives ingen vej til forløsning uden om den ydmyghed, der ligger i at opgive enhver dogmatisk målsætning, enhver forsikring om, hvad det hele går ud på. Det, en religion som kristendommen danner ramme om, som Morton ser det, er den blotte taknemmelighed over at være-i-live. Heri ligger til gengæld det helliges velsignelse samt en økologisk bevidsthed, der rækker sig ind til hjertet af biosfæren selv.

Det må endnu en gang understreges, at Morton ikke underkender videnskabens indsigter, men tværtimod refererer løbende til dem. Det, som kristendommen imidlertid kan lægge oven i – eller bedre: under – den videnskabelige virkelighedsforståelse, er nærværet af det utilgængelige, den mirakuløse følelse af tilfældigvis at være til stede, at trække vejret, at mærke væren. Gudsriget er nær; man må blot *vende sig om*, som Jesus siger. Også videnskaben kredser omkring det, det immanentes hellighed, men misforstår alt i det øjeblik, den stivner til scientisme, den videnskabelige fortabelses dogmatik. Kundskabens træ, hvis frugter den empiriske og teoretiske viden næres af, er altid fortid, data og fakta. De begivenheder, det er muligt at forudsige, er alene produkter af fortiden. Det nye, det anderledes, kommer fra fremtiden. Med denne messianske tanke lægger Morton sig i øvrigt i forlængelse af Derrida, for hvem tro er tillid til det kommende. Når Guds bud i Edens have lyder: “Spis ikke af træet”, betyder det: “Just don’t turn this phenomenology of being alive into a ‘religion’” (2024, 206). Med “religion” i negativ forstand mener Morton altså dogmatik, religion som et rigtigt system af “godt” og “ondt”, “synd”

8. Som Morton skriver: “If Jesus was Heidegger he would be declaring that ‘the kingdom of Heaven is ready-to-hand’ (German *zuhanden*)” (2024, 90).

og "straf" (2024, 208). Det er et sådant system, Satan har opfundet og vendt mod Gud.⁹ Men som logikken har vist, kan intet system begrundes sig selv (2024, 217f). Al begrundelse grunder i intet eller går under i det, der ligger til grund for alting, dvs. biosfæren med dens formålsløse skabelse og tilintetgørelse. Det glade budskab er imidlertid, at intet levende væsen nogen sinde har forladt Edens Have, selv om mennesket har spist af det forbudte træ. "There is literally no way to leave the Garden of Eden" (2024, 208f), for bag den kundskab, der efterhånden truer med at lægge verden øde, hviler forløsningens mulighed. Det er det, der i positiv forstand gør kristendommen til en religion for Morton. Den peger ind i Edens have som en immanent transcendens, der både er større og mindre end mennesket som individuelt væsen. Det handler om, "how being a lifeform appears to itself", som de skriver (2024, 209). Forsøget på rodfæste denne væren i en *anden* verden er de institutionaliserede trosforestillingers djævelske forlokkelse. At gøre himlen til sandhed er at indrette helvede på jord. Og det er det, vi mennesker gør, igen og igen, fordi vi har spist af kundskabens træ og føler os "totally sure what good and evil means" (2024, 210).

Morton orienterer sig altså ikke ud fra en religiøs lære, men mener til gengæld i Jesu forkyndelse at høre fordringen om en ydmyg tilstedeværelse i biosfæren – religion som en åbenhed over for det at lytte til livets egen stemme, at fornemme hvordan den vibrerer i alt, der er til, og i sidste ende at mærke roen nedenunder det hele, den ro, som også døden bringer. At være økologisk (*being ecological*, 2018b) i kristen forstand er at stige ned fra subjekt/objekt-dualismens, dvs. beherskelsens, trone og tage imod den nåde, at det, der er til, nu engang er til. Vi gennemtrænges af genstande, af hele verdener, men har ikke én verden til rådighed (2024, 230). Der gives ingen "natur", vi kvit og frit kan tappe af, men kun en underfuld økologisk balance. I og med at livet bliver sig selv bevidst, viser kundskabens træ sig imidlertid med sin tillokkelse til et verdensbeherskende overmod.

Blake som rammesætning

Hell udfolder sig som en paralleltekst til William Blakes *The Marriage of Heaven and Hell* samt *Songs of Innocence and Experience*. De løbende referencer til disse tekster er på én gang udlægninger af Blakes og

9. Mortons anti-dogmatiske position minder en hel del om, hvad Derrida gav udtryk for i sin fremstilling af religionens to kilder, nemlig den originale trosakt og den sekundære, vidensanaloge dogmatik (1998, 10).

Mortons egne tanker; det er som to tankeuniverser, der smelter sammen. Morton strukturerer desuden sin bog som de 9 helvedesringe i Dantes *Den guddommelige komedie*, men fordeler dem samtidig i 3 sektioner, der hver bærer overskriften *Holy* som det trefoldige *Holy*, der lyder fra Blakes englekor. De tre sektioner præsenterer forskellige aspekter af et helligt liv på jorden, der samtidig er “ad helvede til” (*Hell on Earth*). Ligesom Blake ønsker Morton at bevare tvetydigheden i forholdet mellem himmel og helvede, mellem uskyld og erfaring. Der gives intet i biosfæren, som i sig selv er godt eller ondt; den er gennemtrængt af genstande, fra atomer til ord, der indeholder såvel fortabelsens som frelsens mulighed. Som Morton fremstiller det humane liv, vil det ene altid spejle sig i det andet, “a push-pull between Hellish meaning and Heavenly meaningfulness? Between lapidary past and the lapping ways of the future?” (2024, 214). Hvad Morton sigter til her er, at en ufravigelig overbevisning om, hvordan det forholder sig med alting (fra videnskabelig erkendelse til religiøse dogmer), er et Satanisk produkt, en helvedes ting (2024, 216).¹⁰ Men religionen åbner også for det “meningsfulde” i eksistentiel forstand: det uforberedte møde med det, livet tilskikker os (2024, 193).

Uden at Morton selv nævner det, går der en oplagt linje tilbage til det spørgsmål, Derrida stillede til religionen på et filosofisk symposium, der fandt sted på Capri i 1994. Nogle af hovedtankerne i Derridas (som sædvanligt) ordrige indlæg, var ikke til at tage fejl af. Det handlede om, at religionens forløsende potentiale ikke lå i nogen officiel konfession, men i troen på, og tilliden til, at religionens kilde i det *åbenbare* atter vil kunne rinde; at dogmatikkens størkede *åbenbaring* ikke er det sidste ord (Derrida 1998, 19 [§22]). Derrida låner begreberne om det åbenbare (*Offenbare*) over for åbenbaring (*Offenbarung*) fra Heidegger (1998, 15-16 (§18-19)), og en lignende distinktion gør sig umiskendeligt gældende hos Morton.¹¹ Hvor Derrida gør op med logocentrismen, gør Morton op med subjekt/objekt-dualismen. Modsat Nietzsche gør Morton sand religion til en befrielse fra al form for slaveri.: “Judaism then Christianity are about how to liberate oneself and others from slavery, including the very idea of slavery” (2024, li), og ligesom Derrida knytter Morton religionens forløsende

10. “Satan’s glitch”, som Morton formulerer det, “is that he is totally certain of himself, that *Satan has no glitches*” (216). Gennem diverse formuleringer tidligere i bogen aner man en slet skjult reference til Donald Trump.

11. “What is best about the sacred”, som Morton skriver, “is its immanence to the physical world, and what is worst about religion are its horrified and violent attempts to achieve escape velocity from the immanence” (2024, 44). Den bogstavelige forkyndelse af himmeriget er en flugt fra livet selv. Morton lægger sig klart nok i forlængelse af Spinoza og Nietzsche på netop dette punkt, selvom det ikke er en idéhistorisk indplacering, han selv gør opmærksom på.

potentiale til en ikke-konfessionel horisont, en tro på det betingelsesløse demokrati (2024, 223): “*The Holy Spirit is how the Apostles can have a group vibe at all, one that isn’t about violence and exclusion*” (xxix, kursiveringen er Mortons egen).¹² Omdrejningspunktet for Morton er – og har længe været – forestillingen om en hellig økologi, eller en økologisk hellighed, som på én gang er udgangspunktet for et solidarisk samvær med alt liv og en meningsfuldhed, der har med det fremtidige, noget udskudt, at gøre (som i Derridas begreb om *différance*). “The feel of the sacred is another way to talk of the irreducible futurity of meanings, its not-yet subjunctivity of shimmering in the very realness of the real”. Således begynder bogen (2024, xxix), og således slutter den (2024, 193), med tanken om og tilliden til “worlds without ends”, en biosfære uden endemål, mere andre ord: en helligsfære. Som Morton ser det, er Kristus netop vidnesbyrdet om dette. “As pure passion, as total passivity, as undergoing, Christ rewrites the subject-object duality. The Passion (Crucifixion) means Jesus is saying, ‘Don’t do anything. Anything. Just let be. Just let it happen’” (2024, 230).

Spørgsmålet er, om Morton ikke her forlader perspektivet hos Blake? Er det ikke netop det tøjlesløse liv, der boltrer sig mellem himmel og helvede, der er på spil i dennes univers? Men på den anden side giver Blake ikke noget svar på, hvordan det egentlig forholder sig med himmel og helvede (selvom han ganske vist vil forstå djævelen i Miltons *Paradise Lost* som en messias-skikkelse). Men igen, det ene spejler sig i det andet. Og som Morton siger, for en gangs skyld med en velvillig reference til Gud i stedet for Kristus: “God is not the answer: God is the question” (2024, 1).

Når Morton allerede i bogens indledning bekender sig til kristendommen, er der altså ikke tale om et traditionelt *credo*. Morton henter ingen guddommelig plan ud af den bibelske beretning og refererer ikke til en skabergud, men adopterer Blakes ironiske begreb om Gud som “Nobodaddy” (2024, 75ff). Gud-fader er en projektion, en intet-sigende størrelse, der ikke desto mindre har lagt stemme til dogmerne, og hvis uanfægtelige autoritet som dommer og lovgiver en kristen fundamentalisme tager bogstaveligt. Evangeliet er en anden sag for Morton. Hvor en bibelsk fundamentalisme lukker sig om sig selv, er evangeliet åbent i sin forkyndelse af Kristi liv og gerning og ikke mindst hans ord, som er “genstande”, der ikke vil forgå, men bliver

12. For Morton inkluderer den demokrati-tanke, som en flad ontologi indbefatter, ikke blot mennesker, men alle levende væsner.: “The Holy Spirit does not enter nonhumans ... it’s already in them” (2024, 220). Derridas sene bog *L’animal qui donc je suis* (Oversat til engelsk som *The Animal That Therefore I Am*) åbner for en lignende optik (2008, 131 f).

ved med at trænge sig på. Introduktionskapitlet til *Hell* lader ingen tvivl tilbage: Det hedder “Christ’s Earthly Form Divine” og lader al (traditionel) transcendens ude af billedet. Hvad er da spørgsmålet til religionen, til Gud? Det er “[t]his one: What on earth am I? Shhh. Don’t answer. Just feel the question. There, that’s it.” (2024, 1). Længt henne i bogen, hvor Morton henviser til Blake’s reformulering af Jobs spørgsmål, nemlig som et spørgsmål til, hvad meningen med livet er, lyder det: “The kind answer is also a sacred answer: where the sacred and ecological thinking align is in a view of life as beautiful contingency” (2024, 170). Morton kunne for så vidt have standset der, for dette er budskabet, evangeliet, om man vil.

Forkyndelse og omvendelse

Har Timothy Morton brug for Kristi forkyndelse for at kunne komme med sin egen økologiske udgave af den, kunne man så spørge? Hvorfor søger Morton efter en *kristen* økologi? Kunne den tantriske buddhisme, som efter sigende har hjulpet dem selv gennem kompleks PTSD og kronisk depression, ikke have været tilstrækkelig? Man finder ikke et klart svar hos Morton. Ikke desto mindre bryder *Hell* af i forhold til det Blakeske og økologiske perspektiv, der ellers gennemløber bogen, og ender som sagt med en trosbekendelse. Morton serverede vegatarboller for sin søn, og med et så faderen sig selv som den fortabte søn, der bevidst havde vendt kristendommen ryggen, men nu, idet blikket faldt på et nøgent kors over køkkendøren, skuede den tomme grav, som Maria Magdalene så den, “the empty tomb of the house of my life” (2024, 229). I det øjeblik følte Morton sig som genfødt, en “born-again-Christian”, og indrømmer samtidig at være “a Christian’s nationalist’s worst nightmare” (226). Det eneste religiøse tilhørsforhold, der betyder noget for dem, er det, vi alle deler med biosfæren, den måde at være i verden på, som Jesus forkynnder, når han fortæller, at det nu er tid – altid – til at omvende sig, for Gudsriget er nær. Det gælder blot om at mærke det. Det er denne opmærksomhed på det nærværende, Morton ser som kernebudskabet i evangeliet. Deres tanke i *Hell* er, at det også indbefatter en økologisk bevidsthed, som ikke er abstrakt, men konkret maner til ydmyghed over for det under, som livets tilfældighed er.

Afsluttende refleksioner

Religionsfilosofisk set forsyner bekendelsen til kristendommen Mortons økologiske tænkning med en dybdedimension, der rækker bagom menneskets virke i verden. Det kommer helt konkret til udtryk i oplevelsen af at være taget til nåde; Jesu røst lyder inde fra biosfæren selv. I den forstand svarer Mortons perspektiv til en teologisk selvforståelse inden for en luthersk-evangelisk tradition, der ikke længere tager sit udgangspunkt i en dømmende Gud hinsides verden.

Lad os for at skære ind til benet af, hvad Morton siger på egne vegne, se bort fra den flade ontologis biosfære og William Blakes udfordrende livtag med himmel og helvede, uskyldighed og erfaring. Hvad er det mere præcist, der optager Morton i forbindelse med dennes trang til at bekende sin tro? Et par af Mortons bemærkninger er værd at citere i den forbindelse: "As an abuse survivor with Complex PTSD, I have known where my keys and wallet are since age ten and I trust no one. No one. And then I got born again and realized Someone trusted me, whether I liked it or not" (2024, 226). Og endvidere: "As of late March 2023, I can say 'Jesus loves you anyway' in a way all Evangelicals will intuitively understand, without any of the transphobia, misogyny, white supremacy ... quite the opposite." (s. st.).

Jeg vil i nærværende sammenhæng afholde mig fra en psykoanalytisk udlægning af denne oplevelses perspektiv, hvor nærliggende den end måtte forekomme, når man tager Mortons egne ord om sin opvækst taget i betragtning. Skal man vurdere en filosofisk tankerække er det imidlertid ubilligt for ikke at sige uklædeligt at omklamre den med forfatterens biografiske omstændigheder, uanset at disse stilles til skue af vedkommende selv.

I stedet for må det være relevant at spørge, om der rejser sig et perspektiv, som uanset personlig baggrund har noget mere alment at byde på? Et positivt svar på dette spørgsmål finder jeg bl.a. i Mortons tankevækkende livtag med Blake, som allerede er et livtag med kristendommen. Ligesom Derrida (og man kunne nævne beslægtede tænkere med interesse for et religiøst perspektiv såsom Emmanuel Lévinas, Gianni Vattimo og Jean-Luc Marion) afviser Morton den lukkethed om sig selv, en konfessionel dogmatik kan ende i. Tilbage står den konfession, hvormed det enkelte individ (og altså også Morton selv) bekender sig til Kristi forkyndelse. Morton kunne have nævnt Kierkegaard i den forbindelse, ligesom det ikke er tilfældigt, at han nærer sympati for Simone Weil, der trods hendes ydmyge *imitatio Christi*-holdning aldrig lod sig overtale til at blive katolik. Det er ikke dogmerne, der er vigtige, men den eksistentielle tillid til noget andet og mere end mennesket selv, der ligger i troen. Morton forsøger

dermed at åbne et håbefuldt kristent perspektiv inde fra en verdens-tilstand, der, hvad et forgiftet klima angår, nærmer sig helvede på jord, som Morton selv siger. Det er her opgøret med subjekt-objekt distinktionen bliver relevant. Mennesket er den livsform, der alene blandt alle andre har ansvaret for det helvede, der består i, at det har sat sig selv til at herske: over sig selv, over andre og over alt, der kan tjene dets vilje. Mennesket er den egentlige Nobodaddy, som står i vejen for den ydmyghed, Jesus taler om, når han siger, at tiden er nær, og at man må lade sig omvende. Gudsriget er biosfæren i al dens vidunderlige og grusomme tilfældighed. Som uforbederlige syndere står vi imidlertid fast på os selv og tror, at alt andet er til for os. Når Bibelens skabelsesberetninger kan udlægges til støtte for en sådan selvopfattelse, vidner det blot om det Sataniskes allestedsnærværelse, selv når det er Gud, der tænkes at tale. Kristi ord, som de lyder gennem synopsen, er en anden sag. Kristus er ikke en Nobodaddy, men en realiseret, dennesidig kærlighed, hvor ingen og intet er lukket ude. Ifølge Morton altså. Det kan således forekomme relevant på vegne af Morton at henvise til Matt 13,10-11, hvor disciplene spørger Jesus, hvorfor han til en fremmødt skare taler i lignelser om sædemanden. Som bekendt svarer han dem:

Jer er det givet at kende Himmerigets hemmeligheder, men de andre er det ikke givet [...] Derfor taler jeg til dem i lignelser, fordi de ser og dog ikke ser, og hører og dog ikke hører og heller intet fatter. På dem opfyldes den profeti af Esajas, der siger: I skal høre og høre, men intet fatte, I skal se og se, men intet forstå (Matt 13, 11-14).

På den ene side kan dette udlægges som en *ingroup-outgroup* strategi, der, om man så må sige, skiller fårene fra bukkene (udelukkelse med andre ord). På den anden side kan det selvfølgelig også forstås som en velsignelse af villigheden til at lytte åbent og modtageligt, nemlig i modsætning til dem, der allerede mener at vide bedre. Det eksistentielle perspektiv hos Morton, der nu finder genklang i deres bekendelse til kristendommen, består i at undsige sig den menneskelige selvovervurdering, den sataniske tilskyndelse til at hævde sig selv over for andre og den materialitet, livet betinges af. At knytte religionens betydningspotentiale til et hierarki i livets mangfoldighed, samt til en kategorial skelnen mellem mennesker (som f.eks. borgere og ikke-borgere, troende og ikke-troende, mænd og kvinder), er i Mortons optik antikristen; i virkeligheden har vi aldrig forladt Edens Have, uanset at vi har placeret os selv i helvedes forgård. Men hvis vi forstår at lytte, tilsiger en kristen tro os at vende os om mod en fremtid, der ikke har andet formål end eksistensen selv.

Og så til slut: Et ofte citeret tekststed fra Lukasevangeliet (som jeg dog ikke er stødt på hos Morton) kan med lidt hermeneutisk velvilighed tilpasses hans begreb om den helligsfære, vi ikke kan udpege, fordi vi allerede befinder os midt i den. For da "farisæerne spurgte Jesus, hvornår Guds rige kommer, svarede han: 'Guds rige kommer ikke, så man kan iagttage det; man vil heller ikke kunne sige: Se, her er det! eller: Se dér! For Guds rige er midt iblandt jer.'" (Luk 7, 20-21). Vores verden er heller ikke, som Morton påpeger, en iagttagelig omverden, for den *er* allerede midt-iblandt-os. Alle digressioner til trods holder Mortons bøger sig konsekvent til dette "midt iblandt", biosfæren i dens hellige utilgængelighed. Det er *i* den, eller rettere: som en del *af* den, at vi uselvsk må åbne os eksistentielt for det, fremtiden måtte bringe. Fremtiden blev med ét nærværende for Morton selv, da oplevelsen af nåde indfandt sig. Dette synes endvidere indrammet af en kristen økologi, som for Morton består i at holde hus med det liv, der er skænket os. Det, der maner til kritisk eftertanke i forhold til Mortons immanente perspektiv, er imidlertid spørgsmålet om, hvorfra det Guds nærvær, der åbenbarer sig for dem, tænkes at komme fra? I Mortons optik synes svaret at ligge i det mystiske, en oplevelsesdimension, som der hverken kan eller bør gives en rationel redegørelse for. Og det strider for så vidt heller ikke imod den eksistentielle form for tro, der ikke beror på fornuftens tilegnelse, men på en tillidsfuld åbenhed for det liv på jorden, vi ikke selv er ophav til. Som fortæller for en tro, der ikke fortaber sig i forestillingen om noget hinsidigt, eksemplificer Morton en modernitetserfaring, der ud fra sit eget øko-filosofiske perspektiv peger ind i en samtidig, verdensvendt teologi.

Litteratur

- Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*. Open Humanities Press [DOI: <http://dx.doi.org/10.3998/ohp.9750134.0001.001>]
- Derrida, Jacques. 1998. "Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone." I *Religion*, red. Jacques Derrida og Gianni Vattimo, 1-78. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Overs. David Wills. New York: Fordham University Press.
- Freud, Sigmund. 1930. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Heidegger, Martin. 1980. *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin. 1984. *Die Frage Nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Gesamtausgabe, Vol. 41. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hoffmeyer, Jesper. 2005. *Biosemiotik – en afhandling om livets tegn og tegnenes liv*. København: Forlaget Ries.
- Morton, Timothy. 2010. *The Ecological Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Morton, Timothy. 2013a. *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*. University of Michigan Library. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Morton, Timothy. 2013b. "Thinking the Charnel Ground (The Charnel Ground Thinking): Auto-commentary and Death in Esoteric Buddhism." I *Glossator: Practice and Theory of the Commentary Volume 7: The Mystical Text (Black Clouds Course Through Me Unending . . .)*, red. Nicola Masciandaro og Eugene Thacker, 73-94. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform,.
- Morton, Timothy. 2018a. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Morton, Timothy. 2018b. *Being Ecological*. London: Penguin House.
- Morton, Timothy. 2019. *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, London og Brooklyn: Verso.
- Morton, Timothy. 2023. *The Stuff of Life*. London: Bloomsbury Publishing.
- Morton, Timothy. 2024. *Hell: In Search of a Christian Ecology*. New York: Columbia University Press.
- Weil, Simone. 2002. *Gravity and Grace*, oversat af E. Crawford og M. van der Ruhr, London og New York: Routledge.