

Gudstjeneste og naturforståelse

Jakob Wolf

I artiklen argumenteres der for, at den lutherske gudstjenesteforståelse kan være relevant for at bidrage med en naturforståelse, der kan være et alternativ til den herskende naturforståelse, som er en af årsagerne til den økologiske krise. Ifølge den lutherske gudstjenesteforståelse er alt, hvad der er til, delagtigt i Gud og Guds hellighed. Naturen er derfor ikke sekulært materiale, der ligger åbent for menneskets grænseløse udnyttelse. Naturen har del i Guds hellighed og har derfor en betydning i sig selv, der bør respekteres. Dette natursyn ligger ikke blot implicit i kristendommen som skabelsesreligion, men også som frelsesreligion.

Kristendommens skyld

Det er kristendommen, der er skyld i den økologiske krise. Det er vestlig kristendom i kombination med den videnskabelige, tekniske udvikling og kapitalismen, der er årsagen til vores problematiske forhold til naturen. Vestlig kristendom, der bliver til i forbindelse med reformationen og udviklingen af naturvidenskaben, er årsag til den økologiske krise, idet naturen her bliver afsakraliseret. Ifølge vestlig kristendom er Guds transcendens ensbetydende med, at Gud er adskilt fra naturen. Naturen er dermed ikke delagtig i Guds hellighed. Mennesket er som skabt i Guds billede ligeledes adskilt fra naturen og hævet over den. Det er indsat af Gud som hans repræsentant til at herske over naturen. Kristendommens sekularisering af naturen legitimerer religiøst og moralsk en hæmningsløs udnyttelse af naturen, hvilket sammen

med udviklingen af naturvidenskaben og teknologien i løbet af historien fører til en rovdrift på naturen, der skaber den økologiske krise. Før den vestlige kristendom blev dominerende, var natursynet præget af forskellige former for panteisme og animisme, der anså naturen for at være hellig, fordi den var besjælet eller beboet af guder. Synet på naturen som hellig pålagde mennesket nogle hæmninger i forhold til, hvor langt man kunne gå med at udnytte naturen, hvilket forhindrede rovdrift og økologisk krise.

Denne analyse af kristendommens medskyld i den økologiske krise er med størst gennemslagskraft fremsat af Lynn White Jr. i 1967. White mener i forlængelse af denne historiske analyse, at en del af løsningen på det økologiske problem må være, at man fremlægger et andet natursyn end den vestlige kristendoms til at udgøre et grundlag for kulturen (White Jr. 1967).

Jeg anser Whites historiske analyse og forslag til, hvad der kan bidrage til en løsning af den økologiske krise for at være overbevisende. Religionens bidrag til en eventuel løsning på vores problematiske naturforhold drejer sig om natursynet.

Det er vigtigt, at teologien forholder sig til den historiske kendsgerning, at kristendommen er skyld i det økologiske problem og ikke blot fremstiller det, som om kristendommen selvfølgelig med sin høje moralske standart er en del af løsningen på problemet. Det bliver problemet om forholdet mellem kristendom og natursyn banaliseret af. Kristendommen er ikke bare entydigt "the good guy" i denne sammenhæng.

Kristendommens forhold til krisen, drejer sig ikke først og fremmest om det moralske. Man ser meget ofte, at man forsøger at korrigere kristendommens naturfjendtlighed ved at henvise til, at det er muligt at oversætte 1 Mos 1,28 med, at Gud siger til menneskene, de "skal få børn, fylde jorden og tage ansvar for alle dyrene"¹, i stedet for den traditionelle oversættelse, at Gud siger: "Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden".² En ny oversættelse siger, at mennesket ikke skal være en hersker over naturen, der kan skalte og valte med den, som det vil. Det skal være en forvalter af

1. *Bibelen 2020*, Det Danske Bibelselskab.

2. Autoriseret oversættelse 1992.

naturen, der er ansvarlig over for Gud. Det begrænser, hvor hæmningsløst mennesket kan tillade sig at udnytte naturen.

Der er mange problemer forbundet med at pege på et oversættelsesspørgsmål i Bibelen som et muligt bidrag til en løsning på vores problematiske forhold til naturen. For det første er det et spørgsmål, om den nye oversættelse er rigtig, eller om den er opfundet til lejligheden. De nye Bibeloversættelser er ofte styret af, at de bibelske tekster helst skal give udtryk for de moralske opfattelser, som vi i dag anser for at være korrekte. Det fører til historieforfalskninger, da de tusind år gamle bibelske tekster forholder sig til helt andre moralske og verdensanskuelsesmæssige problemer end dem, der er fremherskende i dag. Det økologiske problem eksisterede ikke dengang på samme måde, som det gør i dag.

Faren for historieforfalskninger i forbindelse med de nye Bibeloversættelser forøges af, at det erklærede formål med de nye oversættelser er, at de skal gøre de bibelske tekster mere forståelige for moderne mennesker. Dette formål anser jeg for at være forfejlet. Formålet med at oversætte de ældgamle bibelske tekster, der først og fremmest bruges i gudstjenestelig sammenhæng, skal være at betone deres tidløse poetiske kraft. Det sker igen og igen, at de nye oversættelser af Bibelen med deres bestræbelse på at gøre teksten moderne, gør, at de bibelske tekster helt mister deres poetiske styrke.

Bestræbelsen på at gøre teksterne umiddelbart moderne forståelige er også kombineret med en problematisk biblicisme. Bibelen opfattes implicit som en bog, man kan slå op i for at finde løsninger på moralske problemer. Men kristendommen er ikke en bogreligion. Man prætenderer, at det gør en afgørende forskel, om der i Bibelen står, at mennesket skal herske over naturen, eller at mennesket skal tage ansvar for naturen.

At mennesket ses som forvalter i stedet for som hersker ændrer i øvrigt ikke på natursynet. Mennesket ses stadigvæk som et væsen, der er adskilt fra naturen, og som repræsentant for en transcendent Gud, der også er adskilt fra naturen. Det, der ligger i den nye oversættelse, er ikke et nyt natursyn. Det er en moralsk opfordring til mennesket om, at det skal tage vare på naturen. En sådan opfordring er selvfølgelig på sin plads, men den bidrager ikke egentlig med noget nyt, da denne opfordring i dag kommer alle steder fra, også fra den sekulære naturforståelse. Der mangler meget i egentligt at

have fremsat et alternativt natursyn, der på et dybere plan kan være med til at løse det økologiske problem.

Den lutherske kristendomsforståelse som en del af løsningen

Må konklusionen på Whites analyse være, at vi skal forlade kristendommen og søge et nyt natursyn i den naturreligiøse, animistiske, panteistiske naturforståelse, der fremhæver, at naturen er hellig og derfor skal behandles med ærefrygt? Det er der en del, der mener i dag. Opdagelsen af, at naturen består af mange sammenhængende raffinerede økosystemer, har i dag givet anledning til en økologisk naturfilosofi, der har stærke panteistiske træk. Jeg mener ikke en panteistisk naturforståelse er overbevisende og holdbar. Naturen er ikke Gud og i sig selv hellig alene af den grund, at den er forgængelig.

Mit forslag er, at man søger et nyt natursyn i den lutherske kristendomsopfattelse. Det har den fordel, at den er en naturlig del af vores egen tradition. Men afsakraliseres naturen ikke her? Nej, det gør den faktisk ikke.

Det er værd at lægge mærke til, at når Whites historiske analyse peger på, at vestlig kristendom sammen med udviklingen af naturvidenskab, teknik og kapitalisme, er årsag til den økologiske krise, så forstår han her vestlig kristendom som reformert kristendom. Hans kristendomsforståelse er dybt præget af, at hans far var calvinistisk professor i kristen etik, og at han levede i USA, hvor den reformerte kristendom spiller en hovedrolle. Lutherdommen udgør en meget lille del af det kirkelige liv i USA i forhold til, hvor meget amerikansk kirkeliv og kultur er gennemsyret af reformert kristendom.

Det er ifølge reformert kristendom, at Guds transcendens betones i en sådan grad, at Gud forstås som totalt adskilt fra naturen, hvorved naturen afsakraliseres. Det sker ikke i den oprindelige lutherske forståelse af Gud. Ifølge den lutherske forståelse er Gud allestedsnærværende, mens Gud ifølge reformeret kristendom er adskilt fra naturen. Det skabte er i den lutherske forståelse delagtigt i Gud, mens den reformeret opfattelse er, at der er en uendelig forskel mellem det skabte og Skaberen.

Denne forskel på de to kristendomsopfattelser kan bedst illustreres med deres forskellige syn på nadveren. Ifølge den reformerte opfattelse er Kristus ikke nærværende i nadverens brød og vin. Brødet og vinen er tegn for Kristus, der befinder sig i en transcendent himlen sammen med Gud. Nadveren er et måltid, hvor man mindes, hvad der skete engang. Ifølge den lutherske opfattelse er Kristus derimod reelt nærværende i brødet og vinen. Baggrunden for den opfattelse er, at Gud ikke kun befinder sig i "himlen", men er allestedsnærværende. Når Kristus reelt kan være brødet og vinen, er det, fordi, han med nadverordene identificerer sig med den allestedsnærværende Gud. At Gud er allestedsnærværende betyder, at Gud på én gang er i alle ting og er forskellig fra alle ting. Gud er den uforgængelige magt til at være til i alt, hvad der er til (Løgstrup 2015, 116). Gud er magten, der gør, at det forgængelige kan blive til og være til så længe, det er til. Forholdsordet "i" henviser i sætningen, at Gud er i alt, hvad der til, ikke til en lokal placering, men til den paradoksale enhed af identitet og forskellighed. Gud er på én gang identisk med alt det værende og forskelligt fra det. Kristus kan være nærværende i brødet og vinen, fordi Gud og Kristus ifølge den kristne tro er ét.

Det, der er karakteristisk for den lutherske gudsopfattelse er, at Guds transcendens ikke betyder, at Gud er adskilt fra naturen. Gud er identisk med naturen og samtidig forskellig fra naturen. Gud er inkarneret i naturen som magten til at være til. Det er forudsætninger for, at Gud ifølge den kristne tro kan inkarnere sig i Jesus og nadverelementer og her åbenbarer sig som kærlighed.

Gud transcenderer ikke rummet ved at være placeret uden for det, i "himlen", for den kan også kun forstås som et rum. Gud transcenderer derimod rummet ved på én gang at være her og der.

Naturen er således delagtig i Guds hellighed. Det er det natursyn, der kan være et ægte alternativ til det moderne natursyn, hvor naturen reduceres til at være materiale. Det er med det, kristendommen kan bidrage med at løse det økologiske problem. Ser man for alvor naturen som delagtig i Guds hellighed, så behandler man den uvilkårligt med respekt.

Dette skabelsesfilosofiske natursyn adskiller sig fra panteistiske natursyn, hvor Gud er identisk med naturen. Gud er ikke kun identisk med naturen. Hvis det var tilfældet, var Gud forgængelig som naturen og dermed

ikke Gud, der er uforgængelig. Naturen er ikke Gud, men den er delagtig i Gud. Det skabelsesfilosofiske natursyn er udtryk for en pan-en-teisme, altså Gud i alt.

Dette natursyn adskiller sig også fra det reformerte, hvor Gud ikke er delagtig i naturen, men kun adskilt fra den. Gud er "eks-karneret". Naturen er ifølge denne opfattelse ikke hellig, men ligger åben for menneskets udforskning og udnyttelse. Dette syn på naturen, der brød frem med reformationen og den nye naturvidenskab, dannede grundlag for et væsentligt civilisatorisk fremskridt, som naturreligiøse forestillinger om naturens hellighed stillede sig i vejen for. Det nye natursyn muliggjorde en afhjælpning af lidelse i en hidtil uset stor stil. Med indsigten i naturen på det mekaniske niveau, blev man i stand til at manipulere med naturen, så man kunne bruge naturens mekanik til menneskelig formål. Indsigten i naturen kunne udmønte sig i en praktisk teknologi, der har forbedret de menneskelige livsvilkår helt enormt meget.

Bagsiden af denne afsakralisering af naturen viser sig imidlertid i dag, hvor man har svært ved at begrænse rovdriften på naturen og begrunde, at naturen og dens mangfoldighed har en værdi i sig selv. Man har svært ved at begrunde naturbeskyttelse med andre argumenter, end at det går ud over vores egen overlevelse, hvis ikke vi passer på naturen. Det er imidlertid indlysende, at det er et utilstrækkeligt argument, da vi sagtens kan overleve med fx langt færre arter, end der findes i dag. Vi kan godt overleve på en forarmet, udplyndret planet.

Det lutherske natursyn, hvor naturen er delagtig i Guds hellighed, står ikke stærkt i vores tradition i dag. Heller ikke i de lutherske kirker. Det skyldes, at den lutherske teologi, også i lutherdommen er blevet fortrængt af reformert teologi. Den nyprotestantiske teologi, der opstod i det 20. århundrede og kom til at dominere det meste af den vestlige kristne teologi, den dialektisk teologi, er meget mere reformert end luthersk. Den er domineret af Kierkegaards og Barths teologi, der er meget mere reformert end luthersk. Her betones igen og igen den uendelige forskel mellem Gud og skabningen. Teologiens fiksering på Kierkegaard og den dialektiske teologi er i dag højst problematisk.

Når man i den reformerte nadverforståelse benægter, at Kristus er nærværende i brødet og vinen, skyldes det, at man ikke anser det materielle for at

være værdigt til at kunne indeholde det guddommelige. Det guddommelige er noget åndeligt. Det er også derfor, man betoner prædikenen og Guds ord som det eneste sted, hvor Gud er til stede, da ordet er ånd. Disse forhold afslører, at den platonske sjæl/legeme dualisme spiller en væsentlig rolle for reformert teologi. Når Nietzsche siger, at kristendom er platonisme, så rammer det i høj grad reformert teologi og den latente krops- og naturfjendskhed, der ligger i den. Det rammer derimod ikke luthersk teologi, der ikke kan blive træt af at understrege, at Gud og Kristus er i nadverens brød og vin og i dåbens vand. Gud er i elementerne, det konkrete og ikke i en åndelig himmel. Gud er klædt i kød og blod, i jord og vand, og ikke i åndelige gevandter.

Frelse og natursyn

Et vigtigt aspekt ved kristendommen, der gør den potentielt naturfjendsk, er, at den ikke kun er en skabelsesreligion, men også en frelsesreligion. Den er en apokalyptisk religion. Baggrunden for kristendommens opståen er et mytologisk verdensbillede, der opfatter tiden som de sidste tider. De første kristne mente, verden stod foran sin snarlige undergang. Den kunne gå under i form af kosmiske katastrofer når som helst, i morgen eller overmorgen eller i hvert fald meget snart. Det betød, at denne verden ikke havde meget betydning, da den snart forsvandt i kaos. Man skulle derfor ikke binde sig til denne verden eller elske den. I denne holdning til verden ligger der en potentiel verdensforagt, der på ingen måde befordrer en bestræbelse på at tage vare på naturen og verden. Kristendommens budskab om frelse handlede inden for denne mytologiske ramme om, at man kunne komme frelst igenem undergangens kosmiske katastrofer, hvis man troede på Jesu budskab om Gudsrigets komme. I kristendommens historie spiller kristendomsopfattelser, der er stærkt verdensforagtende en meget stor rolle. Verden er en jammerdal, det gælder om at forsage og blive frelst fra.³

3. Et helt aktuelt eksempel på en forståelse af kristendommen, som ser verden som en jammerdal, "som skabt ud af et kosmisk fald", hvorfra vi skal frelses til "lysets hjem", er Lars Sandbecks. Han forstår kristendommen som en reformert gnostisk religion. Jf. (Sandbeck 2026).

For at myten om verdens undergang skal give mening i dag, skal den fortolkes eksistentielt. Det, myten siger eksistentielt, er, at for enhver går verden under, når man dør, og frelsen er, at døden i en eller anden forstand er overvundet. Spørgsmålet er så i forhold til vores opfattelse af naturen, om døden og al tings forgængelighed gør al ting betydningsløst, så det er meningsløst at opfordre til at tage vare på naturen.

Her er der to forskellige kristne opfattelser af frelsen, som forholder sig forskelligt til naturen og denne verden. Den ene opfatter frelsen som en frelse *fra* verden. Verden er en ussel jammerdal, det gælder om at komme ud af. Verden og naturen tillægges her ingen egenverdi, der aftvinger respekt og ærefrygt. Baggrunden for denne opfattelse er den platonske sjæl/legeme dualisme. Ifølge den platonske filosofi består mennesket af to uafhængige dele, et forgængeligt legeme og en udødelig sjæl. Så længe mennesket lever i den sanselige verden, er sjælen fanget i det dødelige legeme. Legemet er sjælens fængsel. Når mennesket dør, slipper sjælen ud af fængslet og vender tilbage til den oversanselige idéverden, hvorfra den kom. Menneskets frelse er sjælens frelse fra kroppen og den sanselige verden. Ifølge denne filosofi nedvurderes kroppen og den sanselige verden til at være en skyggeverden uden egen værdi.

Den anden kristne opfattelse af frelsen er, at frelsen er en frelse *med* verden og naturen. Baggrunden for denne opfattelse er Paulus' og evangelisternes forståelse af opstandelsen som en opstandelse, der ikke betyder, at sjælen forlader legemet, men at legemet opstår. Det er karakteristisk for evangelierne, at de gør sig umage med at skildre Jesu opstandelse fra de døde som en kropslig opstandelse. Den opstandne Jesus er ikke en sjæl, en ånd eller et spøgelse. Fx siger den opstandne Jesus ifølge Lukasevangeliet til disciplene, der umiddelbart tror, han er en ånd. "Se på mine hænder og fødder – det er mig. Føl på mig og se; en ånd har ikke kød og knogler, som I ser jeg har" (Luk 24,39). Derefter beder han om noget at spise, og de ser, han spiser et stykke stegt fisk. I fortællingen om den vantro Thomas i Johannes-evangeliet indgår det også, at han skal røre ved hans krop. Den opstandne krops realitet kan konstateres ved en håndgribelig berøring (Joh 20,27).

Jesu opstandne krop er en krop ifølge evangelisterne, men det er ikke en krop, der er helt identisk med den fysiske krop. Fx kan den gå gennem lukkede døre (Joh 20,19-20). Man kan sige, at den opstandne krop ligger i

forlængelse af den dødelige, fysiske krop, den personlige identitet er beva-
ret, men den er også forskellig fra den.

Også Paulus beskriver opstandelsen som en legemlig opstandelse. For Paulus er kroppen ikke et fængsel for sjælen, men et tempel for ånden (1 Kor 6,19-20). Den er et helligt sted for den.

Paulus har samme problem som evangelisterne med, at den opstandne krop ikke er fuldstændig identisk med legemet. Han kalder den opstandne krop for en åndelig krop (1 Kor 15,35ff.). Denne krop ligger på én gang i forlængelse af legemet og er forskellig fra det.

Det bemærkelsesværdige ved de nytestamentlige forfatters vanskeligheder ved at beskrive den opstandne krop er ikke vanskelighederne, men deres insisteren på, at opstandelsen er kropslig. Befrielsen er, at kroppen er blevet befriet fra dødens og syndens magt, ikke at ånden har forladt kroppen. Opstandelseskroppen er et fuldendt, forklaret legeme.

Når man vil tale om dødens overvindelse og opstandelsen, taler man om det, vi ikke kan tale om. Vi kan højst synge om den eller forsøge at tale om den i billeder, og her er det også bemærkelsesværdigt, at Paulus bruger billeder fra den organiske natur. Han bruger det organiske billede på ligheden og forskellen på det dødelige og det opstandne legeme, at det er ligesom forholdet mellem det frø, man planter i jorden og den fuldt udvoksede plante. Blomsten, frøet ender med at sætte, ligger i forlængelse af frøet og stænglen, men er også anderledes. De farverige og forfinede kronblade er plantens stængel og andre blade på et forklaret niveau.

Naturens forvandlinger bruges ofte som billeder på opstandelsen. Blomstringen er en legemlig forvandling af stængel og bægerblade, ligesom sommerfuglen er en legemlig forvandling af larven. Blomstens æteriske kronblade og sommerfuglens luftige, smukke legeme er fabelagtige billeder på en forklaret kropslighed. Naturen er ikke kun en scene for frelsen, sådan som man forstår den i reformert teologi. men noget der har en egen betydning, der ikke annulleres med frelsen. Befrielsen gælder ifølge Paulus hele skabningen, ikke kun mennesket (Rom 8,21). Den er inddraget i opstandelsesforståelsen. Der er et skæbnefællesskab mellem menneskets frelse og skabningens.

At frelsen ikke er en frelse fra kroppen, men med kroppen kommer til udtryk i den apostolske trosbekendelse, der bruges ved gudstjenesten. Der

siges ikke, vi tror på sjælens udødelighed, men vi tror på “kødets opstandelse”.

Det fremgår også af begravelsesritualet, hvor det lyder, “af jord er du kommet, til jord skal du blive, af jorden skal du igen opstå”. Opstandelsen er en genfødsel ud af jordens skød, som vi synger i påskesalmen: “Som forårssolen morgenrød / stod Jesus op af jordens skød”. Her udtrykkes der en samhørighed mellem jorden og mennesket, der ud over at have en relation til 1 Mos 2,7, hvor der står: “Da formede Gud Herren mennesket af jord og blæste livsånd i hans næsebor”, godt kan have en relation til naturreligionernes betoning af samhørigheden mellem mennesket og jorden. Mennesket er et jordisk væsen, der hører sammen med jorden ikke kun som skabt, men også som opstanden.

Mærkeligt nok forekommer opstandelsestanken ikke for de fleste helt absurd, når vi begraver vore døde, men nærmest naturlig, vil jeg påstå. Hvis vi ved jordpåkastelsen nøjedes med at sige: “af jord er du kommet, til jord skal du blive” og udelod det tredje led: “af jorden skal du igen opstå”, så ville der mangle noget. Så ville vi højst give udtryk for en biologisk kendsgerning eller en form for panteistisk tanke om, at vi som molekyler og atomer indgår i naturens kredsløb. Men mennesket er som alt levende mere end molekyler og atomer; det er som en unik helhed delagtigt i den evige helhedsdannende værensmagt. Først den fulde treklang i jordpåkastelsens ord udtrykker tilfredsstillende, hvad der er på færde i begravelsessituationens atmosfære.

Tanken om en opstandelse uden jorden anså Emily Brontë for at være et mareridt. En af hendes romanpersoner fortæller, at hun engang havde en ond drøm om, at hun var kommet i himlen: “... jeg syntes alting så så fremmed ud, og mit hjerte var ved at briste, sådan græd jeg for at komme tilbage til jorden, og englene blev så vrede, at de slængte mig midt ud på heden ... der vågnede jeg hulkende af glæde” (Brontë 1928, 96). Det samme giver Søren Ulrik Thomsens mor udtryk for, når hun digter: “Så dejlig som på jorden / er næppe noget sted/ og kommer jeg i himlen/ vil jeg have jorden med” (Thomsen 2021, 33-34). Opstandelsen skal forstås som en forklaret jord, en jord uden død og gråd, “en ny himmel og en ny jord” (Åb 21,1).

Konklusion

Hvordan bliver kristendommen en del af løsningen på den økologiske krise og ikke en del af problemet? Det gør den, hvis vi gør det natursyn, der ligger implicit i den lutherske gudstjeneste og gudstjenesteforståelse, gældende som et alment gældende natursyn, der kan danne grundlag for vores kultur. Dette natursyn betoner, at naturen parteciperer i det hellige og derfor skal behandles med respekt og ærefrygt. Den har en værdi i sig selv. Gudstjenesten er en vigtig ressource for det holdbare alternative natursyn, der mangler så meget i vores vestlige civilisation. Fremsættelsen af dette natursyn løser selvfølgelig ikke i sig selv problemet, men det bidrager autentisk til en løsning, da de fremherskende natursyn, der afsakraliserer naturen er en del af problemet. Som vi ser noget, behandler vi det. Derfor er det ikke uvæsentligt, hvordan vi ser naturen (Wolf 1998, 9).

Det er vigtigere at prædike, at naturen er delagtig i Guds hellighed end at prædike, vi skal passe på naturen. Det sidste er nemlig en almen trivialitet, vi hører alle prædike, også uden for kirken. Det er det andet ikke.

Litteratur

- Brontë E. 1928: *Stormfulde højder* (Gyldendals bibliotek) bind 26, København.
- Løgstrup, K.E. 2015: *Skabelse og tilintetgørelse*, Klim, Aarhus
- Sandbeck, L 2026: "Påskén lover ikke en bedre verden", i: *Kristeligt Dagblad* 28.3.
- Thomsen, S.U. 2021: *Store Kongensgade 23*, Gyldendal, København.
- White, L. 1967. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis": in *Science*. Vol 155. No. 3767.
- Wolf, J. 1998: *Etikken og universet*, Anis, København.

Jakob Wolf, Dr.theol, tidligere sognepræst og lektor i systematisk teologi (Etik og religionsfilosofi) ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. E-mail: jwo@teol.ku.dk