



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

TEOLOGISKE SVAR PÅ NATURENS NØDRÅB AUGUST 2026

178

TEMA: TEOLOGISKE SVAR PÅ NATURENS NØDRÅB

Christine Tind Johannessen og Mickey Gjerris

INDLEDNING: NATURENS NØDRÅB

– TEOLOGISKE GENRÅB MELLEM TEORI OG PRAKSIS 1

Søren Holst

VERDEN ER EN HELLIGDOM – SÅ OPFØR DIG ORDENTLIGT 6

Jakob Wolf

GUDSTJENESTE OG NATURFORSTÅELSE 16

Peter Birch

FRA FJENDE TIL VEN 27

Ulrik Nissen og Claudia Welz

DET ETISKE OG RELIGIØSE GENSVAR PÅ NATURENS KALD 36

Jonas Adelin Jørgensen

PROFITTENS TRØSTEORD 60

Margrethe Kamille Birkler og Mickey Gjerris

GRÆDER OGSÅ JESUS OVER DE TAVSE HVALER? 74

Christine Tind Johannessen

KLIMA- OG ØKOSJÆLESORG 93

Tine Illum

DET DUFTER LYSEGRØNT AF GRÆS 109

Martin Ishøy

PRAKTISKE OG PRINCIPIELLE UDFORDRINGER
FOR GRØN KRISTENDOM 122

Indledning: Naturens nødråb – teologiske genråb mellem teori og praksis

Christine Tind Johannessen og Mickey Gjerris

*“Developing (nurturing, respectful) anthropologies friendly to non-human species and the Earth must include reimagining the Jesus of scripture and tradition, reconceptualizing traditional theological concepts (...), and revitalizing religious practices and rituals. In other words, forming these new anthropologies entails telling a story of radical coming. Jesus who renders inoperative the apparatuses of sovereignty and the ontological rift, and who thereby create spaces for diverse forms of living that respect and care for the singularities of other species and the Earth” (Ryan LaMothe, *The Coming Jesus and the Anthropocene*, 2024)*

Naturkriserne. En samlebetegnelse for klimaforandringer, biodiversitetstab, forurening af jord, luft og vand, iltsvind og alle de andre tavse, langsomme katastrofer, der finder sted omkring os, mens hverdagen går sin gang. Naturkriserne. Et begreb, der peger på, at kriserne hænger sammen. At de kalder på at blive forstået som symptomer på noget mere dybtliggende – ikke som enkeltstående problemer, der kan løses ét ad gangen. Men samtidig et begreb, der risikerer at stille problemerne på linje med alle de andre kriser, som vi forventer at kunne løse ved at justere samfundets kurs en anelse. Den grønne omstilling er tidens svar på naturkriserne. Nye teknologier, nye afgifter, nye målsætninger – og så ellers videre som før.

Men hvad nu, hvis problemerne stikker dybere? Hvis vindmøller, elbiler og en kødfri dag i ny og næ kun er begyndelsen på det svar, som naturens nødråb kræver af os? Hvad nu, hvis det, der skal til for at skabe en fremtid

for vores børn, børnebørn og alle andre levævæsener, er en grøn transformation, der begynder med, at vi genfortolker de grundlæggende fortællinger om os selv og naturen – og den skabermagt, der står bag det hele? Så skal der mere til end naturvidenskab, teknologi og politiske kompromisser. Så skal vi tale om, hvem vi er, og hvad vores rolle i skaberværket er. Så skal vi tale mindst lige så meget om tro, filosofi, ånd og mening, som vi taler om vækst, velfærd og energiforsyning.

I dette nummer af *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* præsenterer vi en række stemmer fra det teologiske og kirkelige landskab, som hver på deres måde adresserer naturens nødråb. For nødråbet lyder – hvad enten vi lytter eller ej. Både som enkeltpersoner og som kirke må vi vedvarende forholde os til, at økosystemerne og deres beboere i stigende grad lider og går til grunde på grund af forhold, vi selv har skabt. Her har kirken en vigtig rolle at spille i arbejdet med genfortolkningen af mennesket og naturen i det antropocæne: den nye geologiske epoke, hvor én art – for første gang i planetens 4,6 milliarder år lange historie – har magten til at afgøre alle andre arters fremtid.

Den opgave har udgjort en stor del af vores eget arbejdsliv gennem mange år. Vi er ad hver vores vej nået frem til, at naturkriserne ikke kan forstås som adskilte fænomener, men hænger sammen – og at deres rødder på kompleks vis forbinder dem med alle andre områder af vores samfund og menneskelige eksistens. Skal vi svare bare nogenlunde adækvat på de udfordringer, vi står overfor, kræver det, at vi kritisk gentænker de politiske, religiøse, økonomiske og kulturelle fortællinger og ritualer, der bestemmer vores måder at relatere til hinanden, andre arter og Jorden på.

Alt dette gælder også teologien og det kirkelige liv. Samtlige discipliner, fagområder og udtryksformer er altid allerede indviklet i de forståelser og fortolkninger af virkeligheden, som vi lever ud fra. Naturens nødråb er derfor også en opfordring til at mærke fundamentet ryste under de måder, vi bedriver teologi og kirke på. For nødråbet berører alle de ældgamle spørgsmål om virkeligheden og den Gud, vi bekender os til – nu blot aktualiseret af en ny og helt igennem chokerende situation.

Med de ni artikler, der er samlet i dette nummer, ønsker vi at give ordet til en række danske teologer, der på hver deres måde viser, hvad det betyder, når teologien lader en mere holistisk fortolkning af mennesket og naturen

bevæge sig gennem troen og tankerne. Vores håb er, at der ved en samlet læsning kan opstå et dynamisk samspil mellem meget forskellige teoretiske og praktiske overvejelser – et samspil, der kan flytte naturkriserne fra at være blot endnu et emne, som teologi og kirke skal rumme, til at blive en del af selve forudsætningerne for at tænke, tale og handle ud af kristendommen.

Vi lægger ud med *Søren Holsts* artikel "Verden er en helligdom – så opfør dig ordentligt", der begynder i spørgsmålet: "Hvor skal vi begynde – hvis vi spørger til synet på den fysiske verden i GT?". Holst gør op med påstanden om, at de fortolkninger af Det Gamle Testamente, der udgør en del af den åndshistoriske baggrund for modernitetens syn på jorden som blot og bar materiel ressource, skulle være de eneste mulige. I stedet argumenterer han for en læsning af GT som en formaning til mennesker om at "opføre sig ordentligt" – med netop det formål at opretholde naturens orden til gavn for alle arter.

I den efterfølgende artikel "Gudstjeneste og naturforståelse" tager *Jakob Wolf* også livtag med den forståelse af kristendommen, som Holst kritiserer. Han argumenterer for, at teologien må forholde sig til den historiske kendsgerning, at kristendommen er skyld i det økologiske problem, og peger på, at naturen i den lutherske kristendomsopfattelse er delagtig i Guds hellighed. Han foreslår derfor, at det natursyn, der ligger implicit i den lutherske gudstjeneste og gudstjenesteforståelse, gøres gældende som et alment natursyn – som en del af en teologisk besindelse på naturkriserne.

Peter Birchs artikel "Fra fjende til ven" krydser GT i form af syndefaldsmyten som et billede på menneskets trang til at lægge beslag på livet og gøre sig til herre over det – et begær, som GT søger at sætte grænser for. I længslen efter et nyt sprog fremhæver Birch den amerikanske feministiske teolog Sallie McFagues fortolkning af kenosistanken, hvor hun peger på venskabet som metafor for forholdet mellem Gud og verden. Med venskabsmodellen tilskyndes vi, ifølge Birch, til at se os selv som modne, ansvarlige og delagtige i den kenotiske vej.

Med *Ulrik Nissen* og *Claudia Welz'* artikel "Det etiske og religiøse gensvar på naturens kald: Økofænomenologien belyst ud fra K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas" vendes blikket i første omgang hjemad mod Løgstrups fænomenologi, der både herhjemme og internationalt har fået nyt liv som klimateologi. Hvor Løgstrup med sansningens afstandsløshed betonede, at

universet ikke blot er vores omgivelse, men vores ophav, vender Levinas bevægelsen om: Det er den anden – og det andet – der ser på os og kalder på et ansvar, der går forud for vores frihed. Ved at læse de to tænkere sammen viser forfatterne, at mødet med den lidende natur stiller os overfor en fordring, der er både etisk og religiøs – et gensvar, hvor menneskets særlige ansvar for sine medskabninger fastholdes, uden at skaberen forveksles med det skabte.

Med de første fire artikler har vi bevæget os inden for perspektiver fra den vestlige verden. I *Jonas Adelin Jørgensens* artikel "Profittens trøsteord: EACOP – East African Crude Oil Pipeline – og de østafrikanske kirkers lavmælte protest" udvides perspektivet betydeligt – til den del af verden, der betaler den højeste pris for det natursyn, som er indlejret i den vestlige civilisations globaliserede økonomi. Jørgensen fokuserer på de teologiske og rettmæssige spørgsmål, som udvinding og udnyttelse af naturressourcer i Østafrika rejser, og viser, hvordan de østafrikanske kirker har engageret sig i kritikken af blandt andet udbygningen af fossil infrastruktur, hvad angår miljø- og klimabelastning, social retfærdighed, menneskerettigheder og økonomisk ulighed. Samtidig argumenterer han for, at kirkernes kritik begrænses af deres samtidige støtte til udviklings- og suverænitetssprojekter – en spænding mellem global økoteologi og lokale udviklingsrealiteter.

Med titelspørgsmålet i artiklen "Græder også Jesus over de tavse hvaler?" af *Margrethe Kamille Birkler* og *Mickey Gjerris* drejer vi over i et systematisk-teologisk perspektiv, der insisterer på, at sorg og vrede over naturens ødelæggelse er legitime og nødvendige følelser – begge udsprunget af kærligheden til skaberværket. Med afsæt i Jesu gråd over Jerusalem og den efterfølgende tempelrensning, læst gennem Catherine Kellers tehomiske teologi og Marcella Althaus-Reids uanstændige teologi, argumenterer forfatterne for, at Jesu sorg og vrede er fuldkommen guddommelige og fuldkommen menneskelige – følelser, som Gud deltager i, og som vi derfor ikke behøver at gemme væk under kønsidealiser og *cruel optimism*. Kirken bliver her et sted, hvor man ikke skal have løsninger for at få lov at bringe smerten på banen, og hvor der af kærlighed, sorg og vrede kan vokse et mørkt håb frem.

Med spørgsmålet om vores øko-følelser som spejlet i Jesu to naturer glider vi videre over i det sjælesorgeriske område med *Christine Tind Johannessens* artikel "Klima- og økosjælesorg: Pastoralteologisk refleksivitet som udgangspunkt". Her belyser hun pastoralteologiens udvikling med et voksen-

de fokus på klimaforandringer og biodiversitetskriser og argumenterer for, at en øget pastoralteologisk refleksivitet omkring vores forhold til verden er helt basal for klimasjælesørgerisk praksis. Dette illustrerer hun til slut med en praksisøvelse, der kan bidrage til en refleksiv proces gennem understøttelsen af et opbyggeligt og kollektivt rum – et rum, der åbner os for verden med andre arter og andet liv end det menneskelige, og som søger at modgå handlingslammelse, både hos sjælesørgere og sjælesorgssøgende.

Det praktisk-teologiske perspektiv fortsættes af *Tine Illum* med artiklen “Det dufter lysegrønt af græs. Strøtanker om natur og liturgi” – et opgør med det verdensbillede, der legitimerer menneskets naturbeherskelse med tilhørende overforbrug. I et glidende liturgisk potpourri berører hun alt fra bibeltekster over nadverliturgi og middelalderteologi til salmer, skabelsesgudstjenester, friluftsmorgensang og pilgrimsvandring – i et forsøg på at indfange de dele af den kirkelige tradition, der peger hen mod en transformation af forholdet mellem menneske og natur.

Nummerets afsluttende artikel, “Praktiske og principielle udfordringer for grøn kristendom”, er skrevet af *Martin Ishøy*. Han rusker indigneret op i misforholdet mellem vores viden om naturens menneskeskabte katastrofekurs og de kun mikroskopiske imødegåelser af den, som det politiske system indtil videre har leveret – et misforhold, han betegner som en åndelig krise. Med dette opråb tager han fat på almenmenneskelige såvel som kirkelige udfordringer for den grønne omstilling, fra den konkrete nabo til international politik. I artiklens sidste del peger han på den opblomstrende interesse for naturspiritualitet i talrige former som et vigtigt element i kirkens grønning, idet gentagne erfaringer med sådanne praksisser netop rummer muligheden for en dybere samklang med naturen.

Som redaktør er det vores håb, at læseren i disse forskellige nedslag vil finde inspiration til at gå videre med egne idéer og tiltag i egne sammenhænge – i sognet, i studiekredsen, på prædikestolen og i hverdagen. Af samme grund har vi lagt vægt på litteraturhenvisninger i artiklerne til videre granskning.

Naturens nødråb forstummer ikke, fordi vi vender det ryggen. Men måske kan det – hvis vi tør at lytte – blive begyndelsen på en anden måde at tænke og være teologi og kirke på. Med ønsket om, at det, vi prædiker om naturens nødråb, må gå hånd i hånd med det, vi går rundt og gør i hverdagens levede liv: rigtig god læselyst!

Verden er en helligdom – så opfør dig ordentligt

Søren Holst

Det Gamle Testamente handler om de vilkår, der gør menneskets liv i verden muligt. Modsat Det Nye Testamente, der lejlighedsvis kan tendere til verdensforsagelse, kender GT kun ét sted, hvor mennesket kan modtage Guds gavmildhed: Den velkendte, foreliggende fysiske verden. Derfor er det paradoksalt at GT ofte beskyldes for at ligge til grund for modernitetens syn på jorden som blot og bar materiel ressource. Artiklen her undersøger, om omgangen med den fysiske verden og tilbedelsen af skaberguden mon ikke i GTs optik netop bør ses som to sider af samme sag.

Hvor skal vi begynde – hvis vi spørger til synet på den fysiske verden i GT? Af en række grunde tages der ofte fat på spørgsmålet netop fra begyndelsen: Den såkaldte første skabelsesberetning i Første Mosebog kap. 1. Den rummer to væsentlige kernemotiver, som vi også skal se nærmere på, nemlig Gud insisterende gentagelse af, at alt det skabte er godt – og den afsluttende definition af menneskets stillingsbeskrivelse: at tage den nye verden i besiddelse og herske over (eller ‘tage ansvar for’) fisk, fugle og landdyr.

Et andet aspekt, som på sin vis fylder mere – ja sådan set er hele tekstens indpakning – nemlig dens strukturelle lighed med tilblivelsen af det bibelske Israels helligdom, skal imidlertid også med.

Guds bolig i verden – og menneskets hjemsted

Moses fik som bekendt De Ti Bud overrakt af Gud på toppen af Sinaj-bjerget. Det tager, uanset stoffets vigtighed, ikke påfaldende mange linjer. Men han får desuden også opskriften på, hvordan han og hans håndværkere skal bygge en “bolig” til Gud – et transportabelt tempel, så at sige. Instrukserne om projektet er ekstremt detaljerede, og de omfatter materialevalg, facon, farve og størrelse på lysestager, præstedragter, udstyr til altertjenesten m.m. Tilsammen fylder redegørelsen syv hele kapitler i Anden Mosebog (2 Mos 25-31; jf. Kofoed 2016, 13-46 om helligdommen og syvtalsstrukturen).

Kapitelnumrene er en senere opfindelse, men også indholdsmæssigt falder stoffet i syv hovedafsnit, og hvert af dem begynder med ordene “Herren talte til Moses”. I de seks første bliver der gjort rede for, hvordan forskellige dele af helligdommen og dens inventar skal fremstilles, og i den syvende del præsenterer Gud loven om sabbatten (2 Mos 31,12-17).

Opbygningen minder med andre ord påfaldende om den første skabelsesberetning, hvor alting blev til i løbet af seks dage, og Gud holdt sabbat (eller man kan sige, at han skabte sabbatten og dermed et fundamentalt aspekt af religionens praktiske udøvelse) på den syvende dag. Og skulle der være en enkelt læser, der ikke fanger parallellen i forbifarten, så skærer belæringen om sabbatten i Anden Mosebog det ud i pap i det afsluttende vers. Her siger Gud, at sabbatten “er et tegn mellem mig og israelitterne til evig tid; for på seks dage skabte Herren himlen og jorden, men på den syvende dag hvilede han og pustede ud” (2 Mos 31,17).

Guds instrukser er imidlertid kun den første del af den samlede beskrivelse af helligdommens etablering. Fortælleren kunne sådan set fint have nøjedes med kort at sammenfatte processen med et “Derefter gjorde Moses, som Gud havde sagt”. Men det er tydeligvis afgørende vigtigt at skære ud i pap, at tingene sker efter bogen. Der må ikke være noget, der er underforstået, eller som tages for givet. Så i kap. 35-39 bliver det skildret med mindst lige så udførligt detaljeret omhu, at Moses og hans håndværkere til punkt og prikke gør nøjagtigt, som Gud har foreskrevet.

Til sidst er de færdige, og fortælleren konkluderer: “Sådan blev hele arbejdet på Åbenbaringsteltets bolig fuldført ...” (2 Mos 39,32). Det er så godt som ordret den samme formulering som bruges om skabelsesdagens af-

slutning, “Således blev himlen og jorden og hele himlens hær fuldendt” (1 Mos 2,1). Moses’ håndværkere kan derefter glade og tilfredse bringe deres værk hen til Moses, så han kan godkende det: “Moses tog hele arbejdet i øjesyn; han så, at de havde gjort det sådan, som Herren havde befaleet” (2 Mos 39,43). Det minder mere end påfaldende om den evaluering af sin egen indsats som Gud foretager, da den sjette skabelsesdag går mod sin afslutning: “Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var” (1 Mos 1,31).

Som afslutning på den i alt næsten 15 kapitler lange skildring af helligdommens tilblivelse stiller Moses egenhændigt resultatet op. Ingen anden er tæt nok på Gud til at kunne have ansvar for denne betroede opgave, skal man tilsyneladende forstå. Og nøjagtigt syv gange siger fortælleren om de enkelte dele af processen, at Moses gjorde “sådan som Herren havde befaleet”. Da han er færdig, samler fortælleren forløbet op med ordene, “Sådan fuldførte Moses arbejdet” (2 Mos 40,33).

Når man læser stedet på hebraisk, er det iøjnefaldende, at der ikke bare bruges samme ord for “arbejde”, som da Gud afsluttede skabelsen i 1 Mos 2,2, men det er nøjagtig samme hebraiske udsagnsord i samme bøjningsform, der bliver oversat til “fuldførte” i beretningen om Moses og til “var færdig” i skabelsesberetningen, hvor der står “På den syvende dag var Gud færdig med det arbejde, han havde udført” (1 Mos 2,2). Gud og Moses optræder synkront:

Skabelsen	Helligdommen
“Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var” (1 Mos 1,31)	“Moses tog hele arbejdet i øjesyn; han så, at de havde gjort det sådan, som Herren havde befaleet” (2 Mos 39,43)
“Således blev himlen og jorden og hele himlens hær fuldendt” (1 Mos 2,1)	“Sådan blev hele arbejdet på Åbenbaringssteltets bolig fuldført ...” (2 Mos 39,32)
“På den syvende dag var Gud færdig med det arbejde, han havde udført” (1 Mos 2,2)	“Sådan fuldførte Moses arbejdet” (2 Mos 40,33)

Guddommelige nytårsforsætter

Den færdige helligdom bliver desuden stillet op akkurat på nytårsdagen (2 Mos 40,2 og 40,17). Det minder umiddelbart om skabelsen, der starter på “den første dag”, men i oldtiden har ligheden været endnu tydeligere for mange. I israelitternes nabokulturer er der ofte forbindelse mellem nytår, skabelse og tempelbyggeri: Bibelens nøjes med at lade skabelsesforløbet munde ud i sabbatten, som jo også er et fænomen, der symbolsk iscenesætter menneskets tilknytning til sin gud. Men hos nabofolkene munder verdens skabelse ofte ud i, at der etableres et tempel for den gud, som har stået i spidsen for verdens tilblivelse. Når guden har et sted at bo, giver det menneskene en garanti for, at han fra sit ‘hovedkvarter’ fortsat kan holde verden ved lige, så den er et trygt sted for mennesker at bo. Babylonerne fejrede denne sammenhæng netop på nytårsdagen, véd vi fra lertavler, hvor ritualer for højtideligheden er nedfældet med kileskrift, og andre folkeslag gjorde sikkert noget lignende (Kofoed 2016, 84-85).

Tempel og verden

Den almindelige bibelmaratonlæser vil typisk ikke læse de to beretninger samme aften; de står i hver sin ende af et forløb bestående af to hele Mosebøger. Men hvis det er med vilje, at de ligner hinanden så påfaldende, så lader teksten til at ville sige, at vi skal opfatte helligdommen som en slags model af verden; at bygge en helligdom ‘svarer til’ at skabe verden. Men dermed er der sagt noget fundamentalt både om helligdommen og om vores verden. Det er ikke bare en interessant oplysning om helligdommen, at den er en model af verden. Det er på sin vis vigtigere endnu, at den beboelige verden er et meget stort tempel.

Det er en lidt ørkesløs diskussion, om Gud ifølge Første Mosebog skabte “af intet” – teksten gør sig ikke den ulejlighed at gøre det klart, og måske er det fordi spørgsmålet ikke havde nogen mening for forfatteren. Men uanset om der fandtes et kaos forud for skabelsen eller ej, så lader der til at have eksisteret noget ordnet forud for skabelsen af vores jord: Noget af det mest ordnede, der findes, faktisk, nemlig en helligdom.

Som indledning til det storstilede byggeprojekt i ørkenen lader Gud nemlig Moses se et “forbillede”, som han skal følge nøje (2 Mos 25,9 og 25,40). Og det er nok ikke bare en model af pap og peddigrør som dem, menneskelige arkitekter kan illustrere et projekt med. Når Gud er i stand til at vise Moses, hvordan en helligdom skal se ud, er det nok helt enkelt, fordi der allerede findes en helligdom for Moses’ Gud, nemlig et tempel i himlen, hvor englene hele tiden har holdt gudstjeneste på samme måde som israelitterne efterfølgende får mulighed for at gøre det, når Moses bygger en kopi på jorden (Holst 2014, 279-83).

Det er en forestilling, der fylder mere, og som beskrives mere udtrykkeligt i jødiske skrifter fra tiden efter selve GT, men det bliver også taget for givet, når fx Salme 29 indledes med en opfordring til “gudssønnerne” om at hylde Gud. Og i Jobs Bog 38,7 fremgår det, at disse gudssønner stod klar til at juble over Gud, allerede da han skabte verden. Den himmelske gudstjeneste har altså eksisteret, før Gud lod menneskenes verden blive til, og man kan sige, at Gud har bygget sig en helligdom her hos os allerede ved overhovedet at skabe verden, hvorefter den beboelige verden som makro-tempel så siden er blevet suppleret med templet som mini-verden.

Hvordan virker en helligdom?

Præsternes opgave i templet består i at vedligeholde det guddommelige nærvær. Det lyder abstrakt – og højst tænkeligt har man udmærket kunnet reflektere abstrakt over det, også i oldtiden, så vi skal ikke for hurtigt gøre os færdige med at rubricere tempeltænkningen som et forståelsesunivers uden sammenhæng med vores eget. Men instrukserne for præstearbejdet udtrykker dette verdensbillede i ekstremt konkrete og fysisk-praktiske retningslinjer, mens læseren selv må udlede hvilken teologi der ligger bag:

Templets formål er, at Herrens herlighed i form af hans guddommelige stråleglans skal være fysisk til stede i helligdommens inderste rum (‘det allerhelligste’), hvorfra den livgivende velsignelse dermed kan brede sig til den omgivende verden omtrent som elektrisk strøm eller drikkevand fra et kraft- eller vandværk. Denne tilstand er i sig selv et paradoks, en selvmodsigende umulighed. For det gammeltestamentlige grundsynspunkt er, at Gud

hører hjemme i himlen og menneskene på jorden (Sl 115,16). Derfor skal der ekstraordinære forholdsregler til.

Det indre tempelrum er et lille stykke himmel – en slags himmelsk dykkerklokke, der er sænket ned på jorden – og inde i den hersker himmelske tilstande, som er umiddelbart farlige for mennesker, der netop ikke hører hjemme i himlen, men samtidig nødvendige for at Gud kan være der.

Disse tilstande skal præsterne sikre og opretholde, både ved i positiv henseende at tilføje hvad der behøves for at helligdommen kan være Guds bolig, fx ved afbrænding af velduftende røgelse og ved at stille mad frem ('skuebrødene', som også indgår i en polemisk drøftelse i NT, Mark 2,26 parr.) – og ikke mindst ved den negativt orienterede funktion at holde Guds bolig fri for 'urenhed', altså for de aspekter af den fysiske, skabte verden, som – uden at det forklares hvorfor – er uforenelige med Guds tilstedeværelse.

Kultisk rengøring

'Urenhed' i Det Gamle Testaments forstand har intet at gøre med æstetik eller hygiejne og (om muligt) endnu mindre med kaster eller racerenhed. Det handler alene om forskellen på skabning og skaber. Men denne forskel begrebsliggøres altså som et spørgsmål om renhed og forurening. Er en association til forurening i nutidig sprogbrugs forstand malplaceret? Sådant kan det umiddelbart forekomme, hvis vi forsøger at tage det direkte spring fra tempelkulten til iltsvind og fedtemøg i det 21. århundredes danske farvande. Men lad os gå via en mellemregning i GT selv.

Præsternes opgave beskrives bl.a. med ordene "at tjene/dyrke" og "at vogte/bevare" (fx 4 Mos 3,7-8). Og det er akkurat de to samme gloser, som anvendes til at beskrive den opgave, som Gud giver det første menneske i haven i Eden. Gloserne er ikke tekniske, særlige eller sjældne, så det er ikke et opsigtsvækkende sammenfald, men der er netop også tale om, at skønt præsternes opgave er speciel, fordi dens genstand er noget helt exceptionelt, nemlig det guddommelige nærvær – så er opgaven samtidig dagligdags til grænsen af trivialitet med hensyn til dens form: At tjene, bearbejde og bevare det givne.

Menneskets opgave

Dette sproglige sammenfald kan ses som et tegn på, at Edens have er en slags helligdom, men nok så oplagt kan det – som allerede antydnet – være et udtryk for en parallelitet mellem tempel på den ene side og verden i det hele taget på den anden. Hvis den almindelige galilæiske bondemand's liv i denne forstand altså er en art præstetjeneste, hvad består tjenesten så i? Måske nærmer man sig nemmest svaret ved at spørge, hvad der sker, hvis tjenesten ikke udføres. For de egentlige tempelpræsters vedkommende er svaret enkelt: Forsømmelighed med at holde urenhed borte vil medføre, at Gud forlader sin helligdom. Ezekiel – den mest præsteligt orienterede af GTs profeter – har et dramatisk syn, hvor han ser det ske (Ezek kap. 10-11). Og det er fra et præsteligt synspunkt den ultimative katastrofe at være uden Guds nærvær.

Den tilsvarende katastrofe i de ikke-præstelige dele af GT er eksilet: Om Gud forlader landet (og dermed folket), eller om folket må forlade Guds land, er to gensidigt spejlende billeder af den samme katastrofe. Og de ikke-præstelige dele af GT iscenesætter med forkærlighed denne ulykke som det man kunne kalde et økologisk sammenbrud. Hvis man ikke lider af klimaangst, men gerne vil i gang med det, kan man næppe begynde et bedre sted end Femte Mosebogs beskrivelse af de konsekvenser, som pagtsbrud og forkastelse af Tora'en vil medføre:

...tørke, kornbrand og rust ... skal forfølge dig, til du er gået til grunde. Himlen over dit hoved skal blive til bronze og jorden under dine fødder til jern. Herren vil forvandle den regn, dit land behøver, til støv og aske; fra himlen skal den komme ned over dig, til du er tilintetgjort. ... Planter du vingårde og dyrker dem, kommer du ikke til at drikke eller oplagre vinen, for ormene vil fortære druerne. Har du oliventræer i hele dit land, kommer du ikke til at salve dig med olie, for dine oliven falder af (5 Mos 28,22-24.39-40).

Denne misere beskrives som sagt som et resultat af at ignorere den guddommelige brugsanvisning til menneskelivet. Ulykken skildres i Femte Mosebog med fokus på de ulykker, der vil ramme mennesket. Det Gam-

Verden er en helligdom – så opfør dig ordentligt

le Testamente har, som de fleste menneskelige kulturprodukter, en særlig interesse for mennesker, men veksler i sin forståelse af menneskets plads i verden (Bergholt 2023, 130-35). Profeten Hoseas kan også skildre mangel på “sandhed og troskab og kundskab om Gud” som årsag til et sammenbrud i livsbetingelserne, der omfatter mennesker og alle dyrearter i ganske samme grad:

Derfor sørger landet,
alle dets indbyggere sygner hen,
jordens dyr og himlens fugle,
selv havets fisk omkommer (Hos 4,3).

Mennesket skal altså ifølge Det Gamle Testamente udøve “sandhed og troskab” – eller som min salig far ville have sagt: “opføre sig ordentligt” – og dermed lægge “kundskab om Gud” for dagen, med det formål at naturens orden opretholdes til gavn for mennesker såvel som for alle øvrige arter. Det kan man – hvis man skamrider en simplificeret udgave af nogle løse elementer af god luthersk kristendom – kalde gerningsretfærdighed eller selvforgudelse e.l. Men det gammeltestamentlige synspunkt er bestemt ikke at mennesket kan selv. Eksempler som de ovenstående gør tværtimod tydelige, at mennesket ifølge GT kan ødelægge, men kun Gud kan skabe. Og disse to kompetencer er selvsagt ikke på samme niveau. Mennesket kan ødelægge, eller det kan bidrage til at opretholde. Men begge dele kan det kun, fordi Gud forud har skabt en verden og en orden, der kan enten ødelægges eller opretholdes (Lundager Jensen 2021, 233-34). “Gud så, at det var godt” – og det gjorde han vel at mærke seks gange inden han overhovedet skabte det første menneske.

Hyrde, vicevært eller tyran?

Vi så lidt tidligere på paralleller mellem den opgave, det første menneske får i Edens have, og den opgave, som henholdsvis præster og menige israelitter har i den realverden, vi også selv bebor. Drøftelser af et bibelsk perspektiv på forholdet mellem menneske og omverden tager ofte udgangspunkt, ikke

i Edens have i 1 Mos 2, men i den passus i kap. 1, hvor mennesket gøres til den skabte verdens regent. Der er udgydt meget tryksværte over detaljer i forståelsen af den opgave, men i hvert fald kan den kun forstås rigtigt i lyset af hvordan herredømme generelt opfattes i Bibelen. Idealkongen er sit folks hyrde, der regerer for undersåtternes skyld og ikke af hensyn til sin egen fordel (se fx Salme 72). De fleste virkelige regenter har næppe levet op til idealet, men det er sådan set sagen uvedkommende. Det fremstilles som Guds pointe med konger, at de skal regere godt (Gjerris og Holst 2022, 103-07).

At udøve magt er altså fra Det Gamle Testaments synspunkt ikke forskelligt fra at udfylde andre funktioner. Præsten skal holde templet vedlige, så velsignelsen sikres. Den menige israelit skal leve sit liv efter den guddommelige vejledning og tage sig ordentligt af fremmede, faderløse og enker. Kongen skal sørge for sandhed og troskab i sit land (Holst 2023, 105-06).

Og på samme måde skal mennesket "herske" over jorden med det beherskedes gavn for øje. Bibelen oplyser ikke, hvor lidt CO₂ det går an at udlede. Men den giver grund til at stille spørgsmålet – og at tage svaret alvorligt.

Lysegrønt håb?

Som antydet synes jeg, det er en ærgerlig og helt igennem vildledende nedskrivning af Bibelens relevans og inspirationskraft, hvis man vil begrænse kristen tale om verden til kun at måtte bestå i syndernes forladelse *senkrecht von oben* og herunder spille Det Gamle og Det Nye Testaments såkaldte "gudsbillede" polemisk ud mod hinanden. Men når emnet er akkurat det aktuelle, forholdet til den skabte omverden, vil jeg egentlig godt gå et skridt videre og foreslå, at vi tager alvorligt, at kristendom er en af de måder, den antikke jødedom har udviklet sig på, og at vi tænkeligt kan lære noget af de jøder, som gik en anden vej og grundlagde den rabbinske jødedom, altså det der i dag eksisterer som en religion adskilt fra kristendommen.

Her kan den nødvendige balancegang mellem at erkende sit ansvar og at indse sin egen relative ubetydelighed og magtesløshed fx udtrykkes med rabbi Tarfons ord fra ca. samme tid som Jesus: "Det er ikke op til dig at afslutte værket – men du har heller ikke lov til at lade det ligge" (Mishna Avot 2,16).

Litteratur:

- Bergholt, Kasper A. 2023: *Jordnær teologi: Planter, dyr og mennesker i Guds verden*. Semper
- Gjerris, Mickey og Søren Holst 2022: "Herske eller herske? Om klima, natursyn og menneskets rolle i den store fortælling". I *Offentlighedsteologi: En introduktion*, red. J.A. Jørgensen m.fl., Eksistensen, s. 97-113
- Kofoed, Jens Bruun 2016: *Konge, præst og gartner: Menneske i Guds verden*. Kolon
- Holst, Søren 2014: "Hvad kom først – templet eller præsten? Tempelkultens forhistorie ifølge Dødehavsrullerne" I *Præksistens*, red. K. Mejrup m.fl., Museum Tusculanums Forlag, s. 279-98
- Holst, Søren 2023: "'Hvordan hersker man over fisk?': Mennesket og dets omverden ifølge Det Gamle Testamente". I *Klima, tro, håb og handling: Natursyn og kristendom*, red. Kr. Kaaber Pors m.fl., Eksistensen, s. 101-107.
- Lundager Jensen, Hans J. 2021: *Religion og teologi i Det Gamle Testamente: En indføring*. Eksistensen

Søren Holst, teolog, deltids FUV-lektor og hjælpepræst.

E-mail: post@sorenholst.dk

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 fuldent, 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

Fra fjende til ven

Peter Birch

Klimakrisen fremkalder begreber som klimasorg og klimaangst og hos mange en fornemmelse af, at vi lever i de sidste tider. Klima- og biodiversitetskrisens omfattende karakter fremkalder afmagt, men også en længsel efter et sprog, der ikke kun indeholder apokalyptiske billeder, men billeder af håb og handlemuligheder. Den afdøde amerikanske teolog Sallie McFague udgav kort før sin død en bog om teologiens mulighed for at åbne for et sprog og en forståelse af menneskets forbundethed med naturen. Og dermed skabe mulighed for at handle modent og ansvarligt i det, hun betegner som en korsformet guddommeliggørelse. I Filipperbrevet finder hun det teologiske begreb, der rummer et nyt og troværdigt blik på Gud og menneske i lyset af klimakrisen.

Vi troede, mennesket var den mægtigste, mest fantastiske og mest uundværlige skabning på planeten. Det har vist sig, at vi faktisk er planetens værste fjende (McFague 2024, 28).

Kan syndefaldet dateres? Teologisk set vil svaret være nej, men når det gælder den accelererende klima- og biodiversitetskrisen, møder man alligevel af og til konkrete bud på, hvornår den grundlæggende skade indtraf. En oplagt kandidat er Watts patentering af dampmaskinen i april 1784. Det var det første og afgørende skridt, der indledte den industrielle revolution og dermed den aflejring af kulstof, som siden har resulteret i klimaforandringer i en skala, som leder frem til forståelsen af vores tidsalder som den antropocæne.

Der er ingen tvivl om, at den industrielle revolution er et afgørende skæringspunkt i den udvikling, der har ført os frem til de klimaforandringer og -udfordringer, verden står over for i dag. Men teologisk set er syndefaldet ikke datérbart, men beskrives netop i mytens form. Syndefaldet indfinder sig på uforklarlig vis og har sin rod i menneskets manglende lyst til at lade sig begrænse. 'Har Gud virkelig sagt?' spørger slangen indsmigrende Adam og Eva og vækker dermed umærkeligt en trang i mennesket til at bryde ud af sin gudgivne plads i skaberværket (1 Mos 3,1). Da de to spiser af kundskabens træ, overskrides grænsen. De indtræder i en ny livsform præget af hårdt arbejde og kamp for livets fortsættelse.

Da mennesket griber ud efter frugten på Kundskabens Træ, er det et oprør mod den begrænsning, Gud har sat for menneskets livsudfoldelse. Da syndefaldet er indtruffet, har mennesket tilsyneladende frigjort sig. Men det forholder sig omvendt. Mennesket er nu udsat, det skal beskyttes – hvad Gud også gør, da han sender dem ud af Paradisets Have iført skindtøj. Skindtøjet er på samme tid en henvisning til menneskets sårbarhed (dødeligheden) og et tegn på den nye virkelighed, hvor der er opstået en fremmedhed mellem mennesket og det øvrige skaberværk. En anden skabning har måttet lade livet, for at mennesket kunne få skindtøj på. Mennesket og dyrene er fra begyndelsen forbundet, formet af den samme jord og af den samme hånd, og da Gud vil give mennesket en hjælper, skaber han først dyrene for at se, om Adam kan finde sig en hjælper blandt dem. Men med syndefaldet indfinder der sig en fremmedhed, som er dødbringende for forbundetheden. Isolation af skaberværkets enkeltdele forrykker alle skabninger fra deres rette relationelle plads.

Myten vil fastholde eviggyldige vilkår. Syndefaldet er netop ikke datérbart, men gentager sig. Menneskets trang til at vriste sig fri af begrænsninger og lægge beslag på livet eller gøre sig til herre over det fører ikke til liv, men til død. Sådan er det stadig.

Syndefaldets fugl

Vi befinder os i det, videnskabsfolk betegner som den sjette masseuddøen. Arter og livsformer forsvinder fra kloden i et omfang, der ikke er set siden

dinosaurerne forsvandt. Og den sjette masseuddøen er vel at mærke et resultat af menneskets dominans på andre livsformers bekostning. Journalisten Emil Beiter har i Weekendavisen skrevet en fremragende artikel om gejrfluglens endeligt (Beiter 2026), "Syndefaldets fugl". I artiklen trækker Emil Beiter på en internationalt berømmet monografi af islandske Gísli Pálsson, *The Last of Its Kind: The Search for the Great Auk and the Discovery of Extinction* fra 2024. I bogen fortæller Gísli Pálsson, der er professor i antropologi, om udryddelsen af gejrfluglen, som i århundreder levede i enorme flokke i Nordatlanten, men blev totaludryddet i midten af 1800-tallet. Gejrfluglen var en tung fugl på land og derfor nem at fange for jægere, der var ude efter dens fjer og fedt. Pálsson rekonstruerer den dramatiske historie og mener at kunne datere de allersidste to gejrflugles endeligt til sommeren 1844, hvor islandske fangere kvalte de sidste to eksemplarer på øen Eldey. Gejrfluglen var langt fra den første art, der blev udryddet af mennesker. Men det var, skriver Beiter, gejrfluglen, der gjorde os bevidste om, at vi var i stand til det.

"Syndefaldets" fugl repræsenterer den bitre frugt af menneskets manglende evne til selvbegrænsning og repræsenterer den distancering fra den natur, mennesket selv er en del af. De mekanismer, der gjorde en ende på gejrfluglen, har gjort ende på mange andre arter før og siden. Den kortsigtede udsigt til gevinst kombineret med stadig mere intensive fangst-, avls- og driftsformer fører ikke til liv, men til død. I staldene, på havet, i himlen og på jorden. Et par eksempler: Når man rydder regnskov for at dyrke sojabønner, ødelægges et af de mest komplekse økosystemer, og når man fisker med bundtrawl, er det så effektivt, at man ikke kun fanger fisk, men reducerer eller ødelægger bestande og levesteder og dermed mulighed for at fiske i fremtiden.

Syndefaldets former

Når mennesket ikke kender og anerkender grænser for sin livsudfoldelse, fører det før eller siden til kollaps i de økologiske systemer. Artsrigdommen reduceres, arter uddør. Den gammeltestamentlige etik, som vi fx kender den fra 3 Mos 19,9-10, handler netop om at sætte grænser for det grænseløse begær:

Når I høster kornet i jeres land, må du ikke høste helt ud til kanten af din mark, og hvad der ligger tilbage, når du har høstet, må du ikke samle ind. Din vingård må du ikke plukke ren, og nedfaldne druer i din vingård må du ikke samle op; dem skal du efterlade til den trængende og den fremmede. Jeg er Herren jeres Gud!

Men ligesom syndefaldet ikke kan dateres, kan det heller ikke lokaliseres endsige personificeres. Etikken i ovennævnte eksempel tager udgangspunkt i en landbrugskultur, men det betyder ikke, at der er en særlig etik for landmænd. Ligesom vi gør os det for nemt, hvis vi gør piloter, trawlfiskere eller kødspisere til de store syndere. Etikken skal tjene livet ved at fastholde en grænse over for en livsudfoldelse, der alene ser kortsigtet på egne behov og dermed reducerer livet til omverden. Det gør vi os alle skyldige og medskyldige i. For ikke længe siden skulle jeg rydde en grund for bevoksning. Med en motorsav og en grenhakker pulveriserede jeg og en medhjælp i løbet af en times tid vegetation, der har været år om at blive til det, det var. Effektiviteten er fascinerende og skræmmende. Men det mest skræmmende er måske, at vi i hele vores levemåde i praksis vælger effektiviteten.

Længslen efter et nyt sprog

I et debatindlæg i Politiken skriver forfatteren Kristina Stoltz (Stoltz 2026), at hun længes efter 'at finde sprog for, hvad det vil sige at leve i en tid, hvor verden ifølge flere forskere og eksperter allerede er gået under'. Fra den britiske økofilosof Timothy Morton henter hun begrebet hyperobjekt, der betegner 'mikroskopiske plastikpartikler i verdenshavene, radioaktivt affald, klimaforandringer som et fænomen, vi ikke kan se, men som ikke desto mindre er til stede overalt omkring os, for eksempel som den stikkende sol i nakken. 'Hyperobjekterne' er så massive i tid og rum, at de overstiger vores fatteevne, og de forårsager fænomener, som er uden for vores kontrol.' Kristina Stoltz sætter her ord på en oplevelse af afmagt, som deles af mange og har givet os nye ord som klimasorg og klimaangst i sproget.

Kristina Stoltz taler også på manges vegne, når hun giver udtryk for en længsel efter et sprog og en tro, der kan bære håbet for det menneske, der lever 'midt i den accelererende ødelæggelse'. Hyperobjekterne kalder i al

deres abstrakte usynlighed apokalyptiske billeder frem i vores sind. Findes der et sprog, der kan føre os andre steder hen?

Frem til oplysningstiden var det almindeligt at personificere den ydre verden. Bare fordi træer, sten og dyr ikke var mennesker, betød det ikke, at de ikke var personer. Vi taler om den slags som animisme og ren fiktion – men hvad nu hvis sagen er, at vi siden oplysningstiden ganske enkelt har vænnet os af med at aktivere denne evne, fordi vi er overbeviste om, at der findes en objektiv verden og dermed har afskåret os selv fra at opfatte væsener eller genstande som ikke-menneskelige personer, og i stedet kun opfatter dem som ressourcer? Her findes måske en kilde til den fremmedgørelse, som gør vores verden tom og abstrakt, og som vi derfor ikke føler os hjemme i og forbundet med. Og som vi nu, stillet over for ‘verdens ende’, mærker som en længsel efter et nyt sprog eller en længsel efter et sprog, vi har mistet kontakten med.

Kenotisk kristendom

En af dem, der har forsøgt at give bud på et sprog og en forståelse af skaberværkets forbundethed, er den afdøde amerikanske teolog Sallie McFague. I bogen *Hengivelsens teologi. Kenosis, klimakrise og menneskets forbundethed med naturen*, der er skrevet færdig et år før hendes død i 2019 og oversat til dansk i 2024, argumenterer McFague for et opgør med en teologi, der er ude af trit med den virkelighed, der møder os i klimakrisens tidsalder. “Vi har brug for en ny grundmodel for forholdet mellem Gud og verden, et helt nyt paradigme. Blandt de fleste protestanter er grundmodellen på nuværende tidspunkt ikke en model, der siger noget om forholdet mellem Gud og verden, men om forholdet mellem Gud og mennesket, nærmere bestemt manden” (22-23). Kun en teologi, der er på omgangshøjde med sin tid, er troværdig, skriver McFague, der argumenterer for, at der er brug for andre metaforer, ‘der er mindre individualistiske og antropocentriske og langt mere sociale, relationelle og immanente’ (32).

Sallie McFague finder den helt centrale og brugbare metafor i den kenotiske fortælling om Jesus (og Gud). Kenosis er et begreb, der er hentet fra Filipperbrevets hymne i kap. 2 med dens bekendelse til Kristus som den, der

ikke regnede det for et rov at være lige med Gud, men gav afkald (2,7) på det og trådte frem i en tjeners skikkelse og var lydig indtil døden på korset. Kenosis har i teologihistorien givet anledning til mange spekulationer og stridigheder, men forstås almindeligvis som et udtryk for selvudtømmelse (selvudlevering?) og selvhengivelse. Den danske udgave af Sallie McFagues bog hedder derfor også *Hengivelsens teologi*. McFagues udgangspunkt er åbenbaringsteologisk – den kenotiske historie begynder ikke i et abstrakt gudsbegreb, men i Kristus-åbenbaringen. “Faktisk giver den kenotiske historie om Jesus os hovedudsagnet”, siger McFague og citerer med tilslutning Lucien J. Richard: “Kenosis er ikke et selvopofrende afkald i form af en frsigelse af Guds natur, men det er et selvopofrende afkald, som er selve Guds natur.”

McFague forstår derfor også kenosis som et begreb, der både beskriver, hvem Gud er (i Kristus), og tegner billedet af, hvad det vil sige at være kristen. Kenosis skal forstås i sin mest vidtrækkende betydning som en frelsesmodel og et mønster for kristne: “I denne model gør Jesus ikke ‘det hele’ ved at lide på korset i vores sted og dermed betale prisen for vores synder. Modellen viser os snarere, at vores frelse har samme mønster som Jesu liv og handlinger” (32). McFague tager her afstand fra det, hun betragter som en (protestantisk) tradition, der har haft et ensidigt fokus på frelse som et anliggende mellem Gud og menneske og i forlængelse heraf har set frelsen som et magtspil mellem Gud og menneske. Problemet er, at det ikke længere er troværdigt at betragte Gud og menneske i magtkategorier. Det gudsbillede, der ser Gud som en almægtig overnaturlig Gud, virker ikke længere troværdigt (25) – og vi tror heller ikke længere på os selv som magtfulde individer (ibid.). I stedet vil McFague tale om, at virkeligheden bliver omfattet af en korsformet guddommeliggørelse. Korset er det centrale udtryk for Guds forbundethed med verden. Gud inkarnerer sig ind i menneskeheden for at inddrage mennesket og skaberværket i sin guddomsfylde. Dermed er den kenotiske teologi altså i McFagues forståelse både en beskrivelse af verden (ontologi) og en livsform (etos): I Guds selvhengivelse forbinder Gud sig med verden for at frelse verden ved at forbinde sig med den og ofre sig selv for den. I Guds handlen tegnes det mønster, som er kendetegnet ved at give og modtage, der igen peger på en radikal relationalitet og forbundethed, som McFague både finder i Gud som den treenige (triniteten) og i evolutio-

nen. Det har konsekvenser for natursynet. Naturen er ikke omgivelse, men ophav – ikke noget, mennesket står (beherskende) over for, men selv er en del af.

Som sagt er McFagues teologiske udkast dikteret af et ønske om at komme teologisk på omgangshøjde med det postmoderne menneske. Hendes ambition er at tænke teologien, så den kan hjælpe os med at reagere konstruktivt på det vendepunkt, som klimakrisen er (17).

I forlængelse af den kenotiske fortælling peger hun derfor på venskabet som model for forholdet mellem Gud og verden (100). At mennesket er Guds ven, kan vække en frygt for en lidt for kammeratlig omgang med Gud, som den kendes fra dele af de kirkelige vækkelser og fra fx *Den Danske Salmebog*, hvor Jesus er én, vi giver vores håndslag (DDS 484)! McFague er selv opmærksom på faren ved venskabsmodellen; hun skriver, at 'det er en så god metafor for Gud, at den nemt kan misforstås som en beskrivelse!' (100).

McFagues idé om venskabet skal netop forstås som en metaforisk model for Guds væsen og forhold til verden. Gud er ikke en evig 'substans', men selv en dynamisk relationalitet, en konstant aktivitet af given og modtagen (102) – "Treenigheden åbenbarer, at det at være og at være i relation er det samme, og således er der ingen Gud uden for Treenigheden og Treenighedens karakter er hele tiden at give og modtage i kærlighed" (ibid.). I den nytestamentlige tekst henviser McFague til beskrivelsen af Jesus som ven med toldere og syndere (Matt 11,19) og ikke mindst det johannæiske motiv, hvor Jesus taler om, at ingen kærlighed er større end den at sætte sit liv til for sine venner (Joh 15,12-15). Venskabsmodellen indeholder to karakteristika, der egner sig til at indfri ambitionen om at reagere konstruktivt på klimakrisen:

1. Venskabet mest kendetegnende ritual er måltidsfællesskabet, hvor man deler mad og liv – i det kenotiske give-og-modtage-mønster. Nadveren, der i traditionel teologi er blevet opfattet som forsoningsmåltid, er for McFague først og fremmest et fællesskabsmåltid. "Venskabet solidaritets, dets rummelighed og gæstfrihed udtrykkes i en kenotisk tilgang til korset og opstandelsen. Nadveren er 'nok det mest alvorlige kald til handling, som vi er stillet over for'" (103).
2. Det andet karakteristikum ved venskabet er den ansvarlige modenhed; venskabsmodellen tilkender mennesket evne og muligheder for at tage

ansvar og bidrage til planetens trivsel ved at beslutte sig for fx at dele (103).

Salmedigteren Hans Anker Jørgensen udtrykker det samme i salmen Usynlige:

Her husker jeg, vi skabtes i din lighed
med skaberevner, dømmekraft og frihed.
I rummet følger alting faste baner.
Kun vi kan standse op
med vilje sige stop
og ændre vaner.
(Højskolesangbogen 65, vers 5)

Det er ikke til at vide, om Sallie McFagues teologiske udkast giver svar på den længsel, Kristina Stoltz giver udtryk for i sit debatindlæg. Men i den kenotiske tilgang til klimakrisen er det ikke undergangsstemningen og uafvendeligheden, der er fortegnet, men forbundetheden. I Kristus har Gud hengivet sig fuldt og helt til verden og vist korsets vej som en vej til nyt liv. McFague ville udtrykke det på den måde, at vi ikke længere holdes fast i et gudsbillede, der reducerer os til 'børn', der står i taknemmelighedsgæld til den almægtige Gud – og derfor heller ikke er i stand til at bidrage til klodens trivsel. I stedet tilskynder venskabsmodellen os til at se os selv som modne, ansvarlige og delagtige i den kenotiske vej.

I Guds hengivelse inddrages vi som venner med mulighed for at leve i en korsformet virkelighed. Mennesket står ikke alene, ansigt til ansigt med sin selvforskyldte undergang, men tilkendes en plads i et altomfattende økosystem, hvor vi som gudskabte har mulighed for at handle – og handle anderledes.

Litteratur

Beiter, Emil 2026: *Syndefaldets fugl*. København: Weekendavisen 5. februar 2026

Jørgensen, Hans Anker 1990 og 2016: "Usynlige, som ingen kan beskrive". *Højskolesangbogen* (19. udgave). København. Forlaget Højskolerne 2020

McFague, Sallie 2024: *Hengivelsens teologi. Kenosis, klimakrise og menneskets forbundethed med naturen*. Forlaget Boedal

Stoltz, Kristina 2026: *Jeg mangler et sted at gå hen med min længsel*. København: Politiken 14. februar 2026

Peter Birch, Biskop over Helsingør Stift. E-mail: pbp@km.dk

Det etiske og religiøse gensvar på naturens kald

Økofænomnologien belyst ud fra K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas

Ulrik Nissen og Claudia Welz¹

Artiklen giver en kort indføring i økofænomnologien gennem K.E. Løgstrup og Emmanuel Levinas. Den tager særligt spørgsmålet op om, hvordan vi i mødet med naturen både bliver stillet overfor en etisk fordring og samtidig bliver sat i et forhold til det guddommelige. Gensvaret i forhold til naturen har altså både en etisk og religiøs karakter.

Økofænomnologi, etik og religionsfilosofi

Siden først i 1960'erne har der været en stadigt stigende opmærksomhed på nødvendigheden af et nyt paradigme i tænkningen omkring menneskets forhold til naturen. En af de tidlige røster var Rachel Carson, som i *Silent Spring* (Carson 1962) gjorde rede for, hvordan brugen af giftstoffer påvirkede naturen i en grad, så foråret blev stille i stedet for at være fyldt af mylder med liv fra insekter og andre små livsvæsener. I løbet af 60'erne og 70'erne voksede

1. Ulrik Nissen har skrevet udkast til introduktionen og afsnittet om Løgstrup, Claudia Welz udkast til afsnittet om Levinas sammenlignet med Løgstrup; begge i fællesskab tager ansvar for konklusionen og den reviderede version af hele artiklen.

opmærksomheden og etablerede sig som et omfattende forskningsområde med bidrag fra både teologer, filosoffer, naturvidenskabsfolk og samfundsvidenskaben. I en dansk sammenhæng var Ole Jensen i 1976 en af frontløberne med sin *I vækstens vold* (Jensen 2023), som siden er kommet i flere genoptryk og oversættelser til flere sprog. Blandt de tidlige, danske bidrag til økoteologien var også K.E. Løgstrup, som i *Ophav og omgivelse* (Løgstrup 2013) tog spørgsmål op omkring menneskets forhold til naturen. Løgstrup blev hermed en frontløber for det, som først mange år senere skulle etablere sig som økofænomenologi (Brown and Toadvine 2003). Med økofænomenologien blev der etableret et forskningsfelt, som orienterer sig i retning af arven fra fænomenologien med vægt på tænkere som Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas og andre. De står alle i samme filosofiske tradition og viderefører den hver især på forskellige måder. Selv om de alle kan trække det oprindelige udgangspunkt tilbage til Husserl, er deres forskellige vægtninger og positioner med til at give denne fænomenologiske tradition en helt afgørende betydning i kontinental filosofi og teologi. Den fænomenologiske tradition har vist sig som uhyre inspirerende og frugtbar for en række forskellige fagområder og discipliner, hvilket også kommer til udtryk i en større samling bidrag til moderne fænomenologi (Zahavi 2012). I forhold til det økologiske område er fænomenologiens responsive bidrag rammende beskrevet hos James Magrini i bogen *Ethical Responses to Nature's Call*:

... eco-phenomenology awakens us to a transformed relationship between the human being and nature, a unique relationship that transcends the metaphysics of presence, which once revealed, informs the ethical attunement through which we transcend the gap between what is seen from a limited personal-subjective view and experience and what is concealed, namely, what is experienced collectively, manifesting a relationship that bridges the gap between the particular and the universal (Magrini 2019, 17).

Økofænomenologien har altså ifølge Magrini et transformerende potentiale. Det er en filosofisk tilgang, som kan ændre vores kulturelle og sam-

fundsmæssige forudindtagethed i forståelsen af naturen, som noget, vi både møder individuelt og som vi samtidigt er en del af som noget fælles. Hvis vi skal se lidt kritisk på økofænomenologien, er der dog ofte et vist etisk underskud. Det bliver en tilgang til naturen, som overvejende handler om vores forståelse af naturen og dermed er erkendelsesorienteret. Hos flere af de toneangivende økofænomenologer er de etiske implikationer derfor nedtonet. Det samme kan siges om de religiøse perspektiver. Flere af økofænomenologerne har en filosofisk orientering, hvilket måske er en af forklaringerne på, hvorfor spørgsmålet om forholdet til det religiøse og guddommelige spiller en mindre rolle. Det er baggrunden for vores anliggende i denne artikel, hvor vi ønsker at trække Løgstrup og Levinas ind som to eksempler på en økofænomenologisk tænkning, der har både etiske og religiøse implikationer. I den sidste del af artiklen samler vi indsigterne fra begge i nogle mere overordnede hovedpunkter.

Løgstrup: Den etiske fordring i mødet med naturen og det guddommelige²

Gensvarsmotivet hos Løgstrup finder vi allerede i *Den etiske fordring*, hvor den centrale tanke er forestillingen om det etiske krav, som ligger i tilværelsen og viser sig i mødet med den anden. Den ofte citerede passus i dette skrift omtaler det som en fordring, der viser sig på grund af den naturlige tillid, vi udviser i forhold til hinanden. Som følge heraf holder ethvert menneske altid noget af det andet menneskes liv i sin hånd (Løgstrup 2010, 25). Det er en almen fordring, som kendes af ethvert menneske. Derfor drager Løgstrup også den slutning i kapitel 5 i samme skrift, at der ikke gives nogen specifik kristelig etik (Løgstrup 2010, 122-132). Det er dog langt fra ensbetydende med, at mennesket i denne fordring ikke er stillet i et forhold til det guddommelige – hvilket også kan siges om traditionen om den naturlige lov, som Løgstrups etik kan læses som en reformulering af (Andersen 2017, 48-63). For Løgstrup er det afgørende, at den etiske fordring netop har sit udspring i en skabelses-

2. Dele af det følgende afsnit er oversat og revideret fra en engelsk tekst (Nissen og Gregersen, accepteret til publikation).

teologi, hvor mennesket er stillet i et forhold til Gud. Skønt fordringen har en almen karakter, er forholdet til det guddommelige altså ikke fraværende. På samme måde kan Løgstrup også argumentere for, at kristendommen naturligtvis har et etisk indhold. Som han siger i *Det uomtvistelige*: "Der er jo ikke kristendom til uden etik..." (Løgstrup 2014a, 58). Kristendom og etik er knyttet til hinanden hos Løgstrup trods hans lidt polemiske afsnit om den kristelige etik i *Den etiske fordring*.

Kristendommens og etikens forbundethed hos Løgstrup finder vi også i hans senere skrifter. Det gælder ikke mindst i hans metafysik, hvor det ganske vist ikke er etikken, som er det primære anliggende, selv om hans religionsfilosofiske metafysik har dybe etiske implikationer. I sit værk om *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978 gør Løgstrup rede for, hvordan mennesket er en del af universet, som er hans udtryk for den overordnede og omfattende sammenhæng, som mennesket indgår i (Løgstrup 2015). Han tyder denne sammenhæng både filosofisk og religiøst: "Det står os frit for at lade den religiøse tydning ligge, men erstattes af viden og herredømme kan den ikke. Al viden og alt herredømme hviler nemlig i de fænomener og fænomensammenhænge, der er åbne for religiøs tydning." (Løgstrup 2015, 12). Løgstrups tilgang er religionsfilosofisk, og det er ved denne filosofiske tilgang, at han reflekterer sig frem til den religiøse og teologiske tydning. Verden er Guds (Løgstrup 2015, 339). Flere af grundmotiverne fra dette skrift fører han videre i det posthumt udgivne metafysikbind fra 1984, *Ophav og omgivelse*, hvor han fokuserer på refleksioner over historie og natur (Løgstrup 2013). En af de originale idéer i dette værk er hans forståelse af, hvordan vores sanser etablerer en distanceløshed til universet. Det er gennem vores sanser, vi også bliver bevidste om, at vi er placeret i universet, og at naturen er vores ophav:

Alt hvad naturvidenskaberne fortæller os om naturen og universet er vi tilbøjelige til at tage som informationer om, hvad der ikke på anden måde kommer os ved end som vor omverden. På hvilken anden måde skulle det da komme os ved? Som vort ophav! Så meget mere som det ikke kun er i fortiden, i løbet af en lang udviklingsproces, at den menneskelige tilværelse er opstået af naturen og universet, men det

gør den til stadighed, for hvert øjeblik og på håndgribeligste måde. Med åndedræt og stofskifte er vi indlagte i naturens kredsløb, med vore sanser er vi indlagte i universet. På een af to måder kan vi altså betragte forholdet mellem universet og den menneskelige tilværelse. Enten ud fra vor tilværelse. I så fald reduceres universet til omgivelse for den. Eller ud fra universet. I så fald er den vort ophav (Løgstrup 2013, 11).

Løgstrup indleder *Ophav og omgivelse* med denne forholdsvis umiddelbare redegørelse for, hvordan han forstår forholdet mellem universet som både vores ophav og vores omgivelse. Hans beskrivelse er også en kritik af en bestemt måde at forstå vores forhold til verden omkring os på. Vi har en tendens til at reducere verden til objektiveret materie, hvis vi kun ser den som vores omgivelse. Når vi gør det, overser vi, hvor dybt vi er forankret i universet.

Løgstrups forståelse af sanserne er knyttet til en kritik af moderniteten og dens tendens til at se menneskets sanser som modtagelige. Ifølge denne opfattelse modtager vi indtryk fra verden omkring os, men vi er ikke en del af verden. Den forbliver forskellig fra os som mennesker, og vi har en tendens til at objektivisere den som en verden "derude". I stedet, argumenterer Løgstrup, bør vi forstå sansningen som afstandsløs (Løgstrup 2013, 16). Vores sanser fjerner afstanden til det sansede univers. Det bliver umiddelbart til stede gennem vores sanser. Det er vores forståelse af det og det sprog, vi bruger til at udtrykke vores viden, der skaber en afstand til universet.

Sansningen er afstandsløs. Det sete og hørte er på afstand af vor krop, men ikke på afstand af vor sansning. (...) Modsat vor forståelse. Det forståede, hvad det så er, vore omgivelser eller en påtænkt handling, er vi på afstand af takket være sproget (Løgstrup 2013, 16).

Afstanden til universet er problematisk for Løgstrup, fordi den understøtter en udnyttelse af livet omkring os. Når vi distancerer os fra verden, har vi en tendens til at legitimere en øget magtanvendelse over netop denne verden. Det understøtter en form for herredømme over universet, hvor vi mister

blikket for vores rette plads i og afhængighed af verden. Vi mister erkendelse af den ydmyghed, som også bør ledsage menneskets væren i verden (Løgstrup 2013, 17). For Løgstrup følger denne ydmyghed af menneskets magtesløshed. Vi kan kontrollere mange af de ting, der befinder sig i vores umiddelbare nærhed, men vi er magtesløse over for universet. Vi kan ikke ændre det mindste i universet.

Utroligt er det hvad vi kan lave om på af den natur, hvor universet er os nærmest. Vi bestiller ikke andet. Vi bygger vor egen verden op i naturen og af den, vi skalter og valter med den. Men universet, sådan som det er til stede i sansningen, kan vi ikke lave det mindste om på (Løgstrup 2013, 17).

Så i stedet for at se universet som noget, vi kan eller bør kontrollere, kan vi snarere betragte universet som en slags kraft, der tager kontrol over os. Vi bliver magtesløse over for universet, og universet bliver øjeblikkeligt til stede for os gennem vores sanser.

I sansningen forføjer universet over den sansende, totalt. Så opslugte er vi af universet i sansningen, at der ikke er ladt noget tilbage i os, der ikke er univers. Sansende eksisterer vi i det mest fuldkomne tab af selvstændighed overfor universet (Løgstrup 2013, 16).

Som mennesker fornemmer vi universet i magtesløshed (afmagt). Det er en fuldstændig magtesløshed, som også indebærer, at universet er uforanderligt og ureducerbart til stede:

Medens den sansning, i kraft af hvilken universet er sanset, er en skabende sansning, er vor en sansning i afmagt. Så fuldstændig er afmagten, at der i vor sansning ikke foregår den bitterste forarbejdning af det sansede. Vi er helt og holdent sat ud af spillet af universets umodificerede og ureducerede nærvær (Løgstrup 2013, 33).

Løgstrup argumenterer også her for sansningens afstandsløshed. I sansningens afstandsløshed erfarer vi universets umiddelbare tilstedeværelse og vores egen magtesløshed (Løgstrup 2013, 33). Det er en magtesløshed, som også sætter os i en bestemt stemning over for universet. Løgstrup bruger ikke udtrykket 'ærefrygt', men i stedet 'stemthed', som indebærer en bevidsthed om noget uden for en selv og en bevidsthed om at være indlejret i en virkelighed, der er større end en selv. Dette er en bevidsthed, der både minder os om vores magtesløshed (og begrænsede rolle) og universets tilstedeværelse (og dets storhed). "Karakteristisk for vor og dyrets sansning er, at den er stemt. Nedstemt af afmagten, opstemt af universets nærvær" (Løgstrup 2013, 33).

Bemærkelsesværdigt er det, at dette forhold til universet også har en teologisk bestemmelse hos Løgstrup. Det følger af den bagvedliggende skabelsteologi. Igennem sansningen træder universet frem for os uden afstand, samtidig med at vi i dette nærvær i forhold til universet stilles ind i et nærvær i forhold til en guddommelig magt, som er allestedsnærværende. For Løgstrup er der altså et forhold til universet som menneskets ophav, som også kommer til udtryk i menneskets forhold det guddommelige.

På een gang allestedsnærværende i universet og forskellig fra det, er den evige og guddommelige magt på een gang allestedsnærværende i og forskellig fra historien, der går for sig i universet på vor klode. Allestedsnærværende er den evige og guddommelige magt i de fænomener, der er opstået i historien; forskellig fra historien er den evige og guddommelige magt i fænomenernes sandhed, uantastelighed og invarians. Fra universets herre har vi fænomenerne, derfor er det med dem at vi forstår, hvad historie er (Løgstrup 2013, 209).

Levinas sammenlignet med Løgstrup: Menneskets ansvar for naturen og forholdet til det hellige

I det følgende skal ovenstående redegørelse for den etiske fordring i mødet med naturen og det guddommelige sammenlignes med Emmanuel Levinas'

tilgang til den ikke-menneskelige natur og vores ophav. Sammenligningen fokuserer på fem diskussionspunkter, gennem hvilke vi kan få øje på et alternativ til Løgstrups version af økofænomenologien.

1. Afstandsløs sansning eller 'nærhed' til dem/det, der er anderledes end 'mig selv'?

Løgstrup kritiserer med god grund, at vi har en tendens til at reducere verden til objektiveret materie, hvis vi kun ser den som vores omgivelse. Han hævder, at vores sanser etablerer en distanceløshed til den, fordi vi med vore sanser er "indlagte i universet" (Løgstrup 2013, 11). At sansningen er "afstandsløs" (ibid., 16) kan forekomme som en kontraintuitiv påstand, der ikke svarer til alle former for sanseerfaring, i det mindste ikke til vores synsans. Sidstnævnte kræver en vis minimumsafstand mellem øjnene og det, der skal ses med øjnene. Hvis vi er for tæt på det, vi gerne vil se, kan vi ikke se noget som helst.

For at beskrive vores forbundethed med andre levende væsener, især dem der har øjne til at udveksle blikke med andre, benytter Levinas sig af et overraskende greb: I stedet for at beskrive sansningen traditionelt fænomenologisk ved hjælp af intentionaliteten, dvs. bevidsthedens rettetthed mod en erkendelsesgenstand, som en bevægelse fra sanseorganerne til det sansede, vender Levinas 'pilen' den anden vej, så bevægelsen ikke begynder hos det erkendende subjekt, men derimod hos den anden eller det andet, der skal ses, høres og fornemmes. Nu er det 'mig', som bliver set, hørt og fornemmet af en anden, som angår mig, på fransk: *me regarde*. Bogstaveligt talt er det den anden, der betragter mig, så sansningens direktionalitet er omvendt. Selvfølgelig er jeg stadig nødt til selv at kunne se, at jeg bliver set, hvis jeg overhovedet skal være i stand til at bemærke, hvad der foregår, men opmærksomheden vendes bort fra det erkendende subjekt og hen til en anden, som 'jeg' ikke kan være ligeglad med. Dette fokus på alteritet, den andens eller det andets andethed, er med til at omdefinere etikken således, at begrebet *proximité*, dvs. den andens 'nærhed', bliver centralt.

I tredje kapitel af *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / Anderledes end væren eller hinsides essensen* (1974) kobler Levinas proximiteten til

følsomhed, sensibilitet og sensitivitet. Kapitlets overskrift er *Sensibilité et proximité* (Levinas 1990, 100). Følsomheden, som i et eller andet omfang må indebære sansningen, beskrives som udsathed eller udleverethed til den anden: *exposition à l'autre* (ibid., 120). Nærheden til den anden defineres ikke længere epistemologisk som forudsætning for en viden (*le savoir*), men snarere etisk som et ansvar (*responsabilité*), hvor den ene er til for den anden (*l'un-pour-l'autre*) (ibid., 132-134).

Både Løgstrup og Levinas bygger videre på Edmund Husserls og især Martin Heideggers fænomenologi, og ifølge Zygmunt Bauman (1993) udvikler begge en såkaldt nærhedsetik (*ethics of proximity*), som tager sit før-teoretiske udgangspunkt i et 'umiddelbart' forhold til den anden. Men det er en tilskrivning. Hverken Løgstrup eller Levinas har selv valgt at kalde sin tænkning sådan, og der er også den forskel, at Løgstrup regner med en gensidig afhængighed, dvs. interdependens mellem selvet og den anden, mens forholdet til den anden er radikalt asymmetrisk for Levinas (jf. Levinas 2001, 166f). Levinas og Løgstrup er dog enige om, at fordringen er ensidig og at menneskets etiske ansvar er givet i og med tilværelsen, vores liv sammen med andre i en verden, som vi er mere eller mindre fælles om.

Mon 'afstandsløsheden' i Løgstrups begreb om sansning har samme funktion som selvets 'umiddelbarhed' (*immédiateté*) i forhold til den anden hos Levinas (1990, 135): at betegne en oprindelig relation, der er 'tidligere' end enhver tanke og dermed teori? Når Løgstrup hævder, at sansningen er afstandsløs, mens vi er på afstand af det forståede "takket være sproget" (Løgstrup 2013, 16), forekommer han at afvise den refleksion, som er verbaliseret i sproget. Hos både Løgstrup og Levinas er sprogskepsis et værn mod en begrebsliggørelse, tematisering og dermed reificering af det, der kan sanses (Levinas 1990, 256-266). Den andens andethed skal ikke forstås, men jeg kan henvende mig til den anden og blive berørt af den andens nærvær. Levinas skelner derfor mellem sprogets indhold (*le dit*: det sagte), som kan objektiviseres i propositioner, og selve henvendelsen, der unddrager sig som en tavs, men ikke desto mindre 'talende' gestus (*le dire*: sigen) (ibid., 16-20, 78-86, 239-253, 260), f.eks. en udstrakt hånd.

Pia Zinckernagel Sørensen har kritiseret Løgstrups naturbegreb for at være "romantiseret nostalgisk", idet naturen står som sansningsobjekt overfor et antropocentrisk subjekt, snarere end at mennesket betragtes som

hybridvæsen bestående af både natur og kultur, hvorfor den økologiske krise “i sidste ende” bliver “et følelsesanliggende” (2024, 65). For at en sansning à la Løgstrup, dvs. en følelsesbestemt perception, der overvælder subjektet, kan rehabiliteres i et økofænomenologisk perspektiv, kan den med fordel indgå i en samtale med et ansvarlighedens korrektiv à la Levinas.

2. Den etiske fordring – erstatningsfænomen eller oprindelig forpligtelse?

Et andet sammenligningspunkt er den status, som den etiske fordring har henholdsvis hos Løgstrup og Levinas – et område der også tages op hos Robert Stern (Stern 2019, 248-287). For Løgstrup er erfaringen af noget overstrømmende, som vi ikke selv kan styre, men som minder om tilværelsens godhed, ganske grundlæggende. Således er suveræne livsytringer som tillid, barmhjertighed og frimodighed primære i forhold til den etiske fordring om at tage vare på den anden. Den etiske fordring, som kan gøres eksplicit f.eks. i form af den gyldne regel om at handle imod den anden, som vi ville ønske, der blev handlet imod os, er sekundær i forhold til de suveræne livsytringer, et erstatningsfænomen (Andersen 2008, 297). “Fordringens radikalitet består i, at den fordrer at være overflødig”, skriver Løgstrup i *Etiske begreber og problemer* (2014b, 18). Løgstrups etik er i den forstand ‘indefra’ begrundet i menneskets natur eller i træk ved menneskelivet (Andersen 2008, 298). Med en lettere omformulering kan vi sige, at vi skal handle på de ‘givne’ livsytringer, vi kan mærke i os som noget, der på ‘naturlig’ vis giver os energi.

For Levinas derimod er den etiske fordring ikke sekundær, men primær og oprindelig. Den rejser sig i den situation, hvor selvet møder den andens ansigt, som er oprindelsen til en udtalt ordre fra det uendelige, der befaler (*commande*) (Levinas 1982, 106). Derfor føler selvet sig forpligtet overfor den anden og vil tjene ham eller hende. Mødet med den andens ansigt er således etikkens og endda hele filosofiens grundlag (Levinas 2001, 165). Den etiske fordring er uundvigelig for selvet. Den modsiger menneskenaturen, når den er egoistisk i sit ‘naturlige’ overlevelsesinstinkt. Levinas’ filosofi er blevet betegnet som en ‘anti-naturalistisk humanisme’ med et rent negativt natursyn. Levinas’ kritikere ser en bekymrende etisk blindvinkel i Levinas’

barske karakteristik af 'det naturlige', som angiveligt får ham til at fortolke forholdet mellem menneskets og dyrenes verden som en radikal uforenelighed. Denne kritik indebærer dog en fejllæsning af Levinas' essay "Celui qui ne peut se server des mots" (1975), hvor Bobby, en omstrejfende hund, som Levinas og sine medfanger mødte i en krigsfangelejr, kaldes for 'den sidste kantianer i Nazi-Tyskland'. For denne elskede hund var der ingen tvivl om, at fangerne var mennesker (se hertil Welz 2011).

Levinas' etik begrundes dog ikke med henvisning til menneskets eller andre levende væseners natur; tværtimod er Levinas' etik 'udefra' begrundet for så vidt en 'eksterioritet' (*eksteriorité*) udenfor os, nemlig Guds ord (især femte bud om ikke at slå ihjel og den omsorgskrævende fordring om ikke at lade den anden dø alene) 'falder mig ind', lige præcis når jeg står ansigt til ansigt med et andet menneske og fornemmer dets sårbarhed (ibid., 170f, 236). Forholdet til Gud udspiller sig således i mellemmenneskelige relationer, hvor den ene er nærværende for den anden. Den økofænomenologiske diskussion i forskningslitteraturen fokuserer i høj grad på spørgsmålet om hvorvidt Levinas' etik, som udspringer af forholdet mellem mennesker, kan overføres til ikke-menneskelige væsener og naturen som helhed.

Edward S. Casey (2003) drøfter således, om der findes et ækvivalent til det menneskelige ansigt i den ikke-menneskelige verden. Levinas rejser i "L'ontologie est-elle fondamentale?" (1951) selv spørgsmålet, om ting kan have et ansigt (Levinas 1991, 22). Hvis ting kan have et ansigt, må vores etiske forpligtelse også omfavne f.eks. landskaber og geologiske formationer. Casey mener derfor, at verdens overflader, eksempelvis en skovryddet bjergskråning, indeholder en etisk appel til os: et imperativ om at respondere sådan, at de ansvarlige prøver at rette op på menneskeskabte naturødelæggelser. Casey (2003, 193) henviser bl.a. til Levinas' dialog med Philippe Nemo (1982): Her afviser Levinas at (mis)forstå ansigtet som perceptionsobjekt og siger, at han ikke ønsker at begrænse ansigtet til en del af hovedet, fordi hele kroppen kan regnes som ansigt, hvis ansigtet er det, hvorigennem den anden udtrykker sig og er tilgængelig. Men hvis hele naturen betragtes i analogi til menneskekroppen, er 'ansigtet' overalt, og vi begår antropomorfismens fejlslutning. Af den grund udvikler Casey en større forståelsesramme, som ikke er baseret på ligheder mellem mennesker og naturen: omverdenen som "*place-world*" (194) med forskellige landskaber. Ansigtet

“must be dehumanized” (ibid., 202) for at muliggøre etisk engagement for verdens mange ødelagte miljøer og omgivelser (ibid., 206).

Der er i hvert fald én slående lighed mellem Levinas og Løgstrup: De mener begge, at den etiske fordring er uopfyldelig, tavs og ensidig, uden at være regeldefineret. Fordringen er ikke en konkret handlingsforskrift, men stiller spørgsmål til os om, hvordan vi vil leve vores liv sammen med andre. Mens kærligheden til Gud ifølge både den Hebraiske Bibel og Det Nye Testamente må gå via næsten, kunne man tilføje, at kærligheden til skaberen økofænomenologisk set også må gå gennem den ikke-menneskelige, gudskabte natur.

3. Gud som skaber – allestedsnærværende i universet eller absolut transcendent ‘*illéité*’?

Ifølge Løgstrup udspringer den etiske fordring af en skabelsesteologi, der stiller mennesket som skabning i forhold til Gud som skaber. Mennesket er en del af universet; verden er Guds. Guds evige magt synes at være “al-lestedsnærværende i universet og forskellig fra det” (Løgstrup 2013, 209). Gud går altså ikke op i verden på den måde, at Gud ikke længere kan adskilles fra dens tvetydighed. Løgstrup vil ikke følge Spinozas *deus sive natura*, hvor Gud og naturens tvetydighed – dens skønhed og grusomhed – smelter sammen, så Gud og verden bliver ét. Men Løgstrup går ud fra Guds omnipræsens i kosmos.

Levinas derimod kan i en post-Holocaust-kontekst ikke længere identificere Guds nærvær i verden, endsige i historien – kun spor af fravær og absolut transcendens hinsides væren (jf. Welz 2007). Gud er for ham heller ikke til stede i en inkarnation og selvåbenbaring, hvor Gud viser sig selv; tværtimod omtaler Levinas Gud som en fjern ‘han- eller det-hed’ (*illéité*, afledt af det franske *il* eller latinske *ille*) (Levinas 1990, 184) og som det uendelige (*l’infini*), der kun viser sig indirekte i form af et spor (*trace*). Sporet udvisker sig selv, inden det kan blive til et fænomen, der kan sanses, eller et tegn, der kan afkodes og spores tilbage til nogen eller noget bestemt; tværtimod er sporet præget af ambiguitet og bevarer sin enigmatiske hemmelighed (ibid., 149). Det guddommelige har for Levinas primært en etisk betydning. Det

etiske er anerkendelsen af det uselviske³, som står i en stærk kontrast til det darwinistiske *struggle for life* og *survival of the fittest* (Levinas 2001, 235).

Løgstrups beskrivelse af vores afmagt i forhold til universet, der i vores sansning tager kontrol over os, snarere end at vi forarbejder sanseindtryk-kene (jf. Løgstrup 2013, 33), svarer dog ganske fint til Levinas' subjektteoretiske tolkning af *creatio-ex-nihilo*-teoremet: Det skabte menneske bliver til et subjekt, idet en anden taler til det (Wohlmuth 2002, 144-159). Levinas kan ikke længere tale om en personlig (teistisk) skabergud; mennesket som skabning er 'forældreløs' (Levinas 1990, 165f). Når mennesket kommer til verden, befinder det sig i en situation, det ikke selv har skabt. Den verden, vi befinder os i, er ikke udsprunget af menneskets frie vilje (ibid., 194). Med henblik på den bibelske Jobfigur forklarer Levinas, at han fejlagtigt antog at være verdens med-skaber, men mennesket er kommet for sent, hvilket betyder, at vores frihed er begrænset (ibid.; hertil Welz 2014), og vores op-rindelse er ubegribelig (jf. Krewani 1999, 54-61).

4. Menneskets hovedproblem i forhold til naturen – synden eller selvopholdelsesdriften?

Forskellen mellem Løgstrup og Levinas skyldes ikke mindst deres respektive religiøse baggrunde: Løgstrup knytter an til det lutherske begreb om synderen som selvisk og selvindkroget (*incurvatus in se*), hvis frelse derfor er 100 % afhængig af Guds nåde. Synderens selvindkrogethed kan dog i en vis grad⁴ brydes af verdensåbnende sansning, så mennesket bliver opmærksom på sin indfældethed i skaberværket og tager vare om det. Løgstrup mener, at

3. Levinas kalder også det uselviske for 'det hellige' (ibid.), men det er ikke det samme som det guddommelige, der aldrig kan blive til et fænomen eller et tegn. Snarere attribueres det hellige til mennesket, for så vidt det er uselvsk i forhold til sin næste.

4. I tråd med det lutherske *simul iustus et peccator* er der en spænding i Løgstrups fremstilling: På den ene side beskrives mennesket som synder (*peccator*), på den anden side som retfærdig (*iustus*) i kraft af, at Gud har retfærdiggjort mennesket *sola gratia*, alene af nåde. Denne dobbelthed betyder, at mennesket ikke har kon-

det bibelske næstekærlighedsbud, altså fordringen om, at enhver skal elske sin næste som sig selv (Lev 19,18; Mk 12,28-34 par), er "det naturligste af alle bud", som bundet i "den anvisthed på hinanden, der hører med til vor tilværelses indretning" (Løgstrup 2014b, 15). Næstekærlighedsbuddet kunne man i økofænomenologisk perspektiv åbne for en kærlighed til alle vores medskabninger, der fylder jorden. Men paradokset er, at "akkurat det naturligste af alle etiske bud kan vi ikke få vor natur med til" (ibid., 16), skriver Løgstrup og forudsætter, at vores natur efter syndefaldet ikke længere er, som Gud havde skabt den. Den menneskelige natur er korrumpet med destruktive konsekvenser for hele kloden.

Levinas' jødiske baggrund og hans erfaring som krigsfange i en nazistisk koncentrationslejr har skærpet hans teodicé-kritik: Guds ikke-indgriben og ikke-forhindring af onskaben i verden må ikke forsvares rationelt, fordi vi dermed kommer til at legitimere nyttesløs lidelse, som ikke tjener til noget som helst godt for nogen som helst (jf. hans essay med titlen "La souffrance inutile" fra 1982). For Levinas er menneskets hovedproblem således ikke synden, og Gud skal heller ikke betragtes som vores 'frelser', der løser vore problemer stedfortrædende for os; tværtimod må vi selv finde en løsning i og ved, at vi overvinder vores egen selviske selvopholdelsesdrift, som står i vejen for et bedre samfund og et bedre forhold til naturen.

Levinas bestemmer menneskets drivkraft som *conatus essendi*, dvs. en vilje til at være i live, der enten *optager* plads på bekostning af andre eller altruistisk og generøst *giver* plads til dem (Levinas 1990, 186f). Menneskets *conatus essendi* kan også fortolkes som positiv livsudfoldelse, men det gælder kun, hvis mennesket ikke tager plads fra det andet-end-menneskelige. Subjektet karakteriseres som en gæstfri vært for andre eller det andet. Subjektet er bogstavelig talt "underkastet" (fransk: *sujet*, latin: *sub-iectum*) og "bærer den anden" (Levinas 1995, 97) i stedet for at være det 'bærende', som vi kan tilskrive egenskaber og handlinger. Levinas bruger desuden en endnu mere ekstrem formulering: Subjektet betegnes som et "gidsel", der kan "sætte sig i den andens sted" (ibid., 96). I kraft af sin evne til at føle og sanse er subjektet i stand til at give af sig selv eller sågar at ofre sig selv. "Min

trol over de suveræne livsytringer. Men mennesket kan være mere eller mindre åbent for dem, så de kan gribe det via sansningen.

ansvarlighed er uafhængig, ingen ville kunne indtage min plads. [...] I min uerstattelighed er jeg udelukkende mig, fordi jeg er ansvarlig. Jeg kan sætte mig i alle andres sted, men ingen kan sætte sig i mit sted.” (ibid., 97) Dette medfører et helt særligt begreb om menneskets ansvar.

5. Menneskets ansvar for naturen og universet – begrænset eller ubegrænset?

Hovedforskellen mellem Løgstrups og Levinas’ økofænomenologi ligger i deres respektive forståelse af menneskets ansvar for naturen og universet i det hele taget:

Ifølge Løgstrup er den etiske fordring uden grænser, men vi kan ikke opfylde fordringen. Fordringen er radikal, mens vores handlerum er begrænset. Betyder det også, at menneskets ansvar er begrænset? Løgstrup skriver hverken, at det er tilfældet eller det modsatte, men menneskets ansvar, som står i et proportionelt forhold til menneskets formåen, er heller ikke helt identisk med den uopfyldelige etiske fordring. Ifølge Levinas har vi sågar ansvar for det, der ligger udenfor vores friheds rækkevidde – noget, som er forud-givet: vores forhold til andre mennesker og til den ikke-menneskelige natur. Levinas hævder, at vi har ansvar for andre og det andet *langt før* vi kan udøve vores frihed. ‘Ansvar før friheden’ (*responsabilité antérieure à la liberté*) er hans motto (Levinas 1990, 197). Følgelig grunder vores ansvar ikke i vores frihed, som Kant lægger op til, men er ældre end den, går forud for den. Der er tale om et ansvar for vores medskabninger og en verden, som ikke begyndte med os selv, men som vi fra fødslen af er forbundet med (ibid., 200; hertil Welz 2018).

Ansaret er “subjektivitetens første, afgørende og fundamentale struktur” (Levinas 1995, 91). Vi har altid allerede ansvar for hinanden. Ansaret påhviler os, uanset om vi tager det på os eller ej, fordi subjektivitet ikke er et ‘for sig’ (Hegel: *für sich*, Sartre: *pour soi*), men ‘for en anden’ (*pour un autre*) (ibid., 92). At sige *hinne*, ‘her er jeg’, til en anden, som f.eks. Abraham og andre bibelske figurer gjorde, når Herren kaldte på dem, betyder at stå til rådighed og tjene den anden i en “[d]ia-koni før enhver dialog” (ibid., 93), hvor den ene er klar til at tjene den anden uden at forvente gensidighed.

Der er ingen grænser for vores ansvarlighed. Vi kan derfor aldrig sige, at vi har gjort hele vores pligt. Det er "et totalt ansvar, der er ansvarligt for alle andre og [...] selv for deres ansvar" (ibid., 95). Mens Kant definerer frihed som autonomi og spontanitet, er heteronomi det første hos Levinas: Menneskets passivitet og fremmed-bestemthed går forud for dets aktivitet og selvlovgivning, når det tager sit ansvar på sig. Først i dette øjeblik bliver dets forpligtethed til en selv-forpligtelse.

Levinas' etik indeholder endvidere et menneskesyn, der bygger på subjektets gæstfrihed. Denne må være rummelig nok til at kunne give plads til andre væseners trivsel, uanset om de er mennesker, dyr eller planter. Hvis de ikke kan koeksistere, smuldrer også menneskets eget eksistensgrundlag. David Wood (2019, 119) indvender imod Levinas' tanke om et uendeligt ansvar for alt og alle, som selvet aldrig kan leve op til, at narcissismen hermed væltes fra selvet over til den anden, hvilket er traumatisk, giver skyldfølelser og en permanent dårlig samvittighed. Hertil kan der svares, at en dårlig samvittighed kan være en god sag – *hvis* den motiverer én til at rette op på det forsømte eller en skade, der er blevet forvoldt (jf. Welz 2008).

Ifølge Robert H. Scott (2018, 645) kan Levinas godt bruges til at formulere en asymmetrisk teori af ubegrænset økologisk ansvar for klimaforandringer gennem tiden. En formulering hos Levinas, der kan give os et fingerpeg, findes i interviewet "The Paradox of Morality": "the ethical extends to all living beings [...]. But the prototype of this is human ethics" (Levinas 2002, 172). Her ses etik i forhold til andre mennesker som et forbillede for miljøetik eller i det mindste som "analogical anthropomorphism" (Larios 2019, 15). Men er det tilstrækkeligt at se en analogi mellem vores ansvar for mennesker og vores ansvar for andre levende væsener? Ifølge Joe Larios er evnen til at tage ansvar også blevet iagttaget hos ikke-menneskelige dyr: "the capacity for responsibility [...] appears to have been observed in non-human animals" (2019, 18), f.eks. hos hvaler, som i dette anliggende udviser 'menneskelige' træk. På det grundlag har Larios og flere andre forskere (se antologien *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, red. Edelglass, Hatley og Diehm) konkluderet, at menneskets forrang for andre skabninger kan udvides således, at sidstnævnte også er omfattet af etikken, og altså ikke kun (biologisk set) menneskelige væsener.

Derimod vægrer Ted Toadvine sig imod at overføre Levinas' antropocentriske etik til det andet-end-menneskelige ved at søge efter ligheder mellem forskellige arter eller økosystemer. Hvis man betoner slægtskabet mellem menneskeheden og naturen, risikerer man at sammenblende dem til en homogen enhed, hvor menneskets særlige erfaring af naturen bliver underkendt, og dette forhindrer så også, at mennesket kan give et unikt etisk gensvar til naturens triste tilstand. Således konkluderer Toadvine: "If the call for a response proceeds from that which recedes in opening the world, then an ethics of nature cannot be developed on the basis of kinship, continuity, or homogeneity" (Toadvine 2003, 150). Økologisk etik kan derfor ikke udvikles på grundlag af menneskets slægtskab eller kontinuitet med den ikke-menneskelige natur.

James Magrini (2019, 132) skitserer *Ethical Responses to Nature's Call* ved at referere til Alphonso Lingis' Levinas-fortolkning, som vil se, hvad ikke-menneskelige ting i naturen har brug for, så vi kan respondere til deres behov og lytte til naturens imperativer (Lingis 1998). Den etiske fordring kan sagtens 'tale' gennem en naturkatastrofes stilhed, mener Magrini (2019, 160f). Problemet er imidlertid, at en antropocentrisk øko-etik reducerer spørgsmål om vores etiske forpligtelser overfor naturen til "questions of political policy", mens "non-anthropocentric environmentalism often engages in the similarly reductive project of seeking to ground such obligations in fixed natural values or laws" (Edelglass, Hatley og Diehm 2012, xii, mht. Mick Smiths bidrag). Hvordan kan vi navigere imellem politiseringens Skylla og naturalismens Charybdis, hvis begge dele, dvs. både antropocentrismen og den ikke-antropocentriske miljøbevægelse, er reduktionistiske?

Aaron Simmons udvikler på den baggrund en relationel model af antropocentrismen, som værdsætter menneskers etisk-politiske betydning for naturen og ser dem som medlemmer af det samme "ethico-political community", som ikke-menneskelige væsener også hører til (ibid., xv, jf. Simmons 2012). Dermed bliver det strikte 'enten/eller' mellem antropocentrisme og fokus på naturens egne, ikke menneskeskabte love til et dynamisk og forsonligt 'både...og'. Læst på dén måde kan Levinas' begreb om menneskets enestående ansvar for alt og alle andre gøres frugtbart for økofænomenologien.

Hos Løgstrup finder vi ligeledes et naturbegreb med antropocentriske træk i kraft af menneskets indfældethed i universet og agtelsen for det, der kan sanses ud fra et menneskeligt perspektiv. Antropocentrisme er ikke det samme som artsegoisme, dvs. speciesisme, *hvis* menneskets særstilling “er inderligt forbundet med omsorg og ansvarlighed for andre og andet”, hævder Ole Jensen (2019, 82). Ret forstået bærer kristendommen “sin egen selv-korrektur med” sig: “*Balancen mellem bruge og værne!*” (ibid.).

Økofænomenologiske indsigter fra en komparativ analyse af Løgstrup og Levinas

Hovedspørgsmålet og *tertium comparationis* i nærværende studie har været, hvordan vi i mødet med den ikke-menneskelige natur både stilles overfor en etisk fordring og samtidig sættes i et forhold til det guddommelige – og hvordan der her rejser sig væsentlige indsigter for økofænomenologien. Sammenligningerne mellem Løgstrup og Levinas giver grundlag for to nye indsigter:

1. *Etisk set* udvikler både Løgstrup og Levinas hver sin version af en ‘nærhedsetik’, som baseres enten på sansningens afstandsløshed i forhold til universet eller på selvets umiddelbarhed i forhold til en medskabning, som er præ-refleksiv. Begge antager altså, at der er noget, der kommer før tænkning, kognition og *a fortiori* efterrationaliseringen. Ifølge Levinas går den primordiale forbundethed med andre skabninger sågar forud for selve sansningens intentionalitet. Perceptionen kommer altid allerede for sent. Hos Løgstrup finder vi et lignende træk, når han argumenterer for den afmagt, der ligger i sansningen. Sansningen overvælder os i en vis forstand med afstandsløsheden til universet. Det er en kulturel prægning som har medført, at vi alene ser vores forhold til universet som omgivelse. Men vi er også forbundet med universet som vores ophav. Hos Løgstrup er der en vis gensidighed i denne forbundethed i den forstand, at mennesket er afhængigt af universet, og omvendt har mennesket også et etisk ansvar for skaberværket. Levinas betonere menneskets ansvar for sine medskabninger ved at fremstille forbundetheden med dem som uundgåelig forpligtethed, dvs. som et ensidigt, asymmetrisk forhold set fra menneskets perspektiv.

Noget, som forekommer at være særdeles lovende for økofænomenologisk etik, er antagelsen, at nærheden til lidende medskabninger må være udgangspunktet for moralsk argumentation. Denne nærhed fremhæver både Løgstrup og Levinas. Hos Løgstrup kommer det til udtryk ved en betoning af afstandsløsheden og hos Levinas i form af *proximité* som sensitivitet, der hverken kan vælges til eller fra. Den handlende person kan således ikke betragtes som neutral, og derfor kan neutralitet i sammenhæng med en "ethics of proximity" heller ikke bruges som legitimation for etiske begrundelser (Nortvedt & Nordhaug 2008, 158). Kelly Oliver udvikler i forlængelse af Levinas en såkaldt *Response Ethics* (2019), hvor menneskets ansvar for ikke-menneskelige væsener beskrives som muliggørelse af andre skabningers og hele jordens evne til at respondere (*response-ability*):

Living creatures are responsive and an Earth ethics promotes our responsibility to open up, rather than close off, the response-ability of others, their ability to respond. Even in the face of our lack of understanding, the impossibility of mastery, and inherent unpredictability, we have a responsibility to act in ways that open up the possibility of response from our fellow earthlings and from the Earth itself (Oliver 2019, 155f.).

Hvis vi handler således, at vi *ikke* stimulerer vores medskabningers respons-evne, begår vi følgelig en slags 'undladelsessynd'. Selvom vi kan sige, at vi ikke har gjort noget forkert, er vi altid allerede medansvarlige for vores 'omverden' i kraft af, at vi selv er en del af den. Jorden er 'vores' planet, og uanset om vi er ligeglade med dens skæbne eller bevidner det eftertænksomt, bliver vi stillet til ansvar. Nærværende artikel viser, hvordan ikke kun forholdet til andre mennesker, men også forholdet til naturen kan have en nærhedsetisk karakter, både hos Løgstrup og hos Levinas.

2. *Religionsfilosofisk set* satser Løgstrup og Levinas på, at opmærksomheden på noget større end både mennesket og den ikke-menneskelige natur – det uendelige, hellige, guddommelige – kan forvandle menneskelig egoisme og selvcentrerethed således, at mennesker bliver i stand til at give noget af sig selv og passe på væsener, der er anderledes end dem selv. Det skabelsesteologiske grundlag viser en sammenhæng mellem den verden, vi

bebor, og dens skaber, som kan tale igennem sine skabninger, f.eks. i form af menneskeord eller formidlet af naturfænomener. Hverken Løgstrup eller Levinas begår dog den fejl at forveksle skaberen med skabningen. Derfor kan vi heller ikke uden videre disponere over formentlige 'åbenbaringer'. På den ene side kan vi ikke på forhånd udelukke, at det uendelige på en eller anden måde manifesterer sig i det endelige; på den anden side må vi forblive varsomme overfor falske identifikationer, hvorigennem Gud bliver blandet sammen med mennesket eller naturen.

Vi står nu tilbage med et afgørende spørgsmål: Kan vi videreudvikle Løgstrups og Levinas' tænkning, som tager udgangspunkt i *menneskets* perspektiv på kosmos og i den forstand er antropocentrisk, til en økofænomnologisk teori om menneskets ansvar for ikke-menneskelige skabninger og deres andethed? Som vi har set, er spørgsmålet omstridt iblandt Levinas-forskere. For Løgstrups vedkommende er der tale om en ganske væsentlig inspiration særligt i skandinavisk økoteologisk tænkning. En af de mest fremtrædende forskere, som har videreført denne tradition, er Ole Jensen.

Zinckernagel Sørensen – forfatter til den hidtil eneste sammenlignende undersøgelse af Løgstrups og Levinas' tilgange til artiklens emne – foreslår at triangulere Levinas' begreb om et ultimativt etisk ansvar med Løgstrups begreb om suveræne livsytringer som f.eks. "frimodighed som forvandet syndsbevidsthed" og posthumanismens "performative sammenfiltrethed" (2024, 67). Hun henviser til Bruno Latour og Karen Barads førnævnte koncept om ansvar som naturens *response-ability*, fordansket: respons-habilitet, som sågar findes på kvantefysisk niveau hos atomer, og som på grund af *the Entanglement of Matter and Meaning* kun adskiller sig gradvist fra den respons, mennesker kan give (Barad 2007).

Her vil vi trække grænsen og følge Løgstrups og Levinas' argumentation for menneskets helt særlige ansvar sammenlignet med ikke-menneskelige væsener – uanset om man fortrækker Løgstrups option for en grænseløs etisk fordring, som vi dog aldrig kan leve op til, eller Levinas' votum for et ubegrænset ansvar. Menneskets svar på naturens kald kan ikke reduceres til den responsabilitet, som vi ifølge Oliver skal sikre hos vores medskabninger, men må i vores optik være mere ambitiøst: et etisk og religiøst svarligt gensvar, som både er bevidst om menneskets stilling i universet og

dets stilling overfor dets skaber, som engang vil stille os til regnskab for, hvad vi har gjort eller forsømt i forhold til vores menneskelige og ikke-menneskelige medskabninger.⁵

Litteratur

- Andersen, Svend 2008: *Som dig selv: En indføring i etik*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- . 2017. *Løgstrup & Luther. Løgstrup biblioteket*. Aarhus: Klim.
- Bauman, Zygmunt 1993: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, London: Duke University Press.
- Brown, Charles S. og Ted Toadvine, red. 2003: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press.
- Carson, Rachel 1962: *Silent Spring*. London: Hamish Hamilton.
- Casey, Edward S. 2003: "Taking a Glance at the Environment" i: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, red. Charles S. Brown og Ted Toadvine. New York: State University of New York Press, 187-210.
- Edelglass, William, James Hatley og Christian Diem, red. 2012: *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Jensen, Ole 2019 (2011): *På kant med klodens klima. Om behovet for et ændret natursyn*. København: Eksistensen.
- . 2023 (1976): *I vækstens vold: økologi og religion*. Aarhus: Lomme.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus 1999: "Diachronie und Schöpfung" i: *Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, red. Josef Wohlmuth. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 43-62.
- Larios, Joe 2019: "Levinas and the Primacy of the Human." *Ethics and the Environment* 24 (2): 1-22.

5. Stor tak til Mette Ydebo for sproglige korrekturer!

- Levinas, Emmanuel 1982: *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- . 1990 (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.
- . 1991: "L'Ontologie est-elle fondamentale?" i: *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 12-22.
- . 1995 (1982): *Etik og uendelighed. Samtaler med Philippe Nemo*, oversat af Manni Crone. København: Hans Reitzels Forlag.
- . 2001: *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, udg. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press.
- . 2002: "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas" i: *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, red. Robert Bernasconi og David Wood. London: Routledge, 168-180.
- . 2004 (1961): *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic.
- Lingis, Alphonso 1998: *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Løgstrup, K.E. 2010 (1956): *Den etiske fordring*. 4. udg., Løgstrup biblioteket. Århus: Klim.
- . 2013 (1984): *Ophav og omgivelse. Metafysik III: Betragtninger over historie og natur*. 3. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2014a (1984): *Det uomtvistelige*. red. David Bugge, Michael Nonboe, Camilla Rohde Søndergaard og Peter Aaboe Sørensen. Løgstrup Biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2014b (1971): *Etiske begreber og problemer*, 3. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- . 2015 (1978): *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV. Religionsfilosofiske betragtninger*. 4. udg. Løgstrup biblioteket. Aarhus: Klim.
- Magrini, James 2019: *Ethical Responses to Nature's Call: Reticent Imperatives. Routledge explorations in environmental studies*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Nissen, Ulrik, og Niels Henrik Gregersen. Accepteret: "Responsive inhabitation with nature: On K.E. Løgstrup, climate, and agricultural use of land" i: *Climate, Extraction and Religion in the Nordics: Decolonial Perspectives*, red.

- Michael Nausner, Marion Grau og Lovisa Mienna Sjöberg. London: Bloomsbury.
- Nortvedt, Per, og M. Nordhaug 2008: "The Principle and Problem of Proximity in Ethics" i: *Journal of Medical Ethics* 34:3, 156-161: <https://www.jstor.org/stable/27720032>.
- Oliver, Kelly 2019: *Response ethics*, red. Alison Suen. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Scott, Robert H. 2018: "A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and Its Implications for Moral Agency in Climate Change." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31 (6): 645-659.
- Simmons, J. Aaron 2012: "Toward a Relational Model of Anthropocentrism: A Levinasian Approach to the Ethics of Climate Change" i: *Facing Nature: Levinas and Environmental Thought*, red. William Edelglass, James Hatley og Christian Diem. Pittsburgh: Duquesne University Press, 229-251.
- Stern, Robert 2019: *The Radical Demand in Løgstrup's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Toadvine, Ted 2003: "The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences" i: *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, red. Charles S. Brown og Ted Toadvine. New York: State University of New York Press, 139-153.
- Welz, Claudia 2007: "The Presence of the Transcendent – Transcending the Present. Kierkegaard and Levinas on Subjectivity and the Ambiguity of God's Transcendence" i: *Subjectivity and Transcendence*, red. Arne Grøn, Iben Damgaard og Søren Overgaard, Tübingen: Mohr Siebeck, 149-176.
- . 2008: "Keeping the Secret of Subjectivity: Kierkegaard and Levinas on Conscience, Love, and the Limits of Self-Understanding" i: *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*, red. Claudia Welz og Karl Verstrynge, London: Turnshare 2008, 153-225.
- . 2011: "A Wandering Dog as the 'Last Kantian in Nazi Germany': Revisiting the Debate on Levinas's Supposed Antinaturalistic Humanism" i: *Levinas Studies: An Annual Review*, bd. 6, red. Jeffrey Bloechl, Pittsburgh: Duquesne University Press, 65-88.
- . 2014: "Gud og menneske – Skabelsesbegrebet i moderne jødisk tænkning" i: *Dansk Teologisk Tidsskrift* 77:4, 258-275.

- . 2018: "Freedom, Responsibility, and Religion in Public Life: From Luther to Levinas and Arendt" i: *Open Theology*, special issue: *Rethinking Reformation* 4:1, 428-449: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2018.4.issue-1/opth-2018-0034/opth-2018-0034.pdf>.
- Wohlmuth, Josef 2002: *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wood, David 2019: *Reoccupy Earth: Notes toward an Other Beginning. Groundworks: Ecological Issues in Philosophy and Theology*. New York, NY: Fordham University Press.
- Zahavi, Dan, red. 2012: *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Zinckernagel Sørensen, Pia 2024: *Sansning i et økoteologisk perspektiv*. Speciale på Aarhus Universitet.

Ulrik Nissen, lektor, Afd. for teologi, Aarhus Universitet, teoubn@cas.au.dk

Claudia Welz, professor, Afd. for teologi, Aarhus Universitet, clw@cas.au.dk

Profittens trøsteord

EACOP – East African Crude Oil Pipeline – og de østafrikanske kirkers lavmælte protest

Jonas Adelin Jørgensen

EACOP – East African Crude Oil Pipeline – er udviklingen af olieletter i Lake Albert, Uganda, og anlæg af en rørledning gennem Uganda og Tanzania, som forventes færdig og i drift i 2026. Artiklen fokuserer på de rettighedsmæssige og teologiske aspekter, og den kritik der har været rejst fra de østafrikanske kirker. Kritikken har vist sig ganske begrænset, og projektet og de manglende kritiske røster giver derfor et vigtigt indblik i de dilemmaer, som vokser frem i spænding mellem global økoteologi og lokale udviklingsrealiteter.

Indledning

EACOP – East African Crude Oil Pipeline – har naturligvis været en teknisk udfordring, men i denne artikel vil fokus være på de teologiske aspekter og de rettighedsmæssige spørgsmål, som har rejst sig i debatten, specielt fra de østafrikanske kirker – både den romersk-katolske og protestantiske kirker – som har kritiseret projektet af en række grunde: Miljø- og klimabelastning, social retfærdighed, menneskerettigheder og økonomisk ulighed. Især den anglikanske kirke i Uganda, den katolske græsrodsorganisation Global Catholic Climate Movement Africa (GCCMA) og netværket GreenFaith har påpeget farerne ved projektet i forhold til overudnyttelse af naturressourcer, tab af biodiversitet, forstærkning af klimakrisen og har udpeget projektet

som eksempel på, hvordan profit overtrumfer åndelige værdier og det fælles bedste.

Artiklen præsenterer og analyserer de østafrikanske kirkers kritik af EACOP, der udspringer af en voksende økoteologisk bevidsthed, men samtidig begrænses af kirkernes indlejring i samfund, hvor fossil udvikling fortsat forbindes med økonomisk håb og national suverænitet. Derfor er EACOP blevet profittens trøsteord for de fattige og fortrykte, for i en verden hvor energisuverænitet og arbejdspladser overtrumfer åndelige værdier, taber ikke blot økoteologien men også det fælles bedste. Artiklen argumenterer for, at østafrikanske kirkers kritik af EACOP begrænses af deres samtidige støtte til udviklings- og suverænitetsprojekter, hvilket afslører en spænding mellem global økoteologi og lokale udviklingsrealiteter.

Baggrund: Teologi, miljø og klima

Siden Brundtlandrapporten i 1987 med titlen *Vor fælles fremtid* har bæredygtighed været på den internationale politiske dagsorden. Bæredygtighed er fra begyndelsen forstået som en økologisk men også økonomisk og social kategori, og hensyn til natur og miljø har altid skullet balanceres med social retfærdighed og økonomiske muligheder.

Med tiden er kirkerne kommet til bæredygtighedsdagsordenen, og med den teologiske kritik også spørgsmålet om menneskers forbundethed til landskaber og økosystemer. Ødelæggelsen af dem fratager mennesket muligheden for erfaringer af skønhed, forundring og tilhørsforhold, der igen fører til en stigende fremmedgørelse fra naturen. I de seneste årtier er der sket et markant skifte på tværs af kirkesamfund, hvor omsorg for klima og miljø i dag anses for en integreret del af kristne kirkers mission. Dette skifte har teologiske rødder såvel som rettighedsmæssige perspektiver:

De miljømæssige og klimamæssige problemer har ført til en udvidelse i forståelsen af kirkernes mission fra individcentreret forkyndelse af den enkeltes frelse til en bredere og mere holistisk forståelse af genoprettelse af enkeltpersoner, samfund og skaberværk. Den bibelteologiske tale om dette forhold findes i form af ideen om menneskets forvalteransvar, dvs. at mennesket som skabt i Guds billede har ansvar for at 'dyrke og vogte jorden' (1

Mos 2,15), ikke at herske over den som ejer, men som en ansvarlig forvalter i forhold til den rette 'ejer', Gud.

Forskellige teologiske perspektiver blander sig i kirkernes respons på miljø- og klimaudfordringerne: Det traditionelle lutherske perspektiv fremholder forkyndelsen af loven, dvs. kirkens forpligtelse til at fastholde de verdslige magthavere på deres ansvar. At sikre de mest udsatte muligheden for at opretholde et værdigt liv gennem retfærdige love og ansvarlig implementering af lovene er målet for denne forkyndelse af loven. Dette traditionelle perspektiv suppleres eller komplementeres i dag med et mere moderne øko-teologisk perspektiv, som fremholder naturens egen nytte uafhængigt af dens brugsværdi som ressource.

I vores samtid har teologer som Martin Ishøj peget på naturens iboende teologiske værdi (Ishøj 2009), hvilket betyder at naturen og dyrene har en værdi i sig selv, uafhængig af menneskelig brug. Som del af det skabte eksisterer naturen og dyrene for Gud og ikke udelukkende for at tjene et menneskeligt formål. Denne værdi bunder i den kristne skabelsestanke, hvor alt skabt af Gud selv anses for at være 'såre godt' (1 Mos 1,25). En anden dansk teolog, Niels Henrik Gregersen, har peget på begrebet 'dybdeinkarnation' som en måde at tale om nærheden mellem Gud og den naturlige verden, som også har betydning for kirkernes syn på jorden og forvaltningen af dens ressourcer (Gregersen 2010). Denne forståelse af naturens værdi er mere radikal end blot den iboende værdi; Gregersen argumenterer for, at Guds Ord, Logos, ikke blot blev et specifikt menneske, men blev hele den biologiske og materielle virkelighed. Ved at Gud forenede sig med selve materien er hele økosystemet tildelt en guddommelig værdighed.

Det rettighedsmæssige perspektiv på naturen er kommet til udtryk hvor kirker og trosbaserede NGO'ers arbejder for at afbøde klimakrisens effekt på de fattigste i det globale syd. 'Rettigheder' skal her forstås i bred forstand, dvs. både som et juridisk begreb i forhold til accept af internationale konventioner og som et filosofisk eller teologisk begreb om menneskers iboende værdighed og naturens bevaringsværdighed. Et gennemgående træk i de østafrikanske kirkelederes kritik af projektet har været, at naturens teologiske værdi kunne kaldes 'relationel', fordi den bygger på, at intet liv eksisterer isoleret, jf. den sydafrikanske humanistiske begreb om *ubuntu*, forbundethed. Værdien findes i de relationer og forpligtelser, som opstår i

skabningens fællesskab, et fællesskab af subjekter som gensidigt påvirker og opretholder hinanden. I fx Tanzania har den katolske biskop Augustine Shao fra Zanzibar beskrevet klimaforandringer som et spørgsmål om retfærdighed, og udfordret kirkerne til ikke blot at bede, men aktivt at påvirke politikere for at bremse ødelæggelsen: Hvis man kender til problemerne med vandmangel og overfiskeri, hvorfor forbyder politikere så ikke nye private vandkoncessioner eller for finmaskede fiskenet, spørger han retorisk (Langås 2012, 76).

EACOP som udviklingsprojekt

Det har i årtier været kendt at der er store olieforekomster i og omkring Lake Albert i Uganda, antagelig over 1 milliard tønder olie. Ved at udvikle olie-felterne i området håber den ugandiske befolkning på billigere brændstof og bedre økonomi, og at de indirekte indtægter fra oliesalget kan styrke den offentlige sektor. Samtidig er der grund til betænkeligheder omkring risici ved olieboringen og rørledningen, som både påvirker lokale landmænd og deres familier og øger den globale klimamæssige belastning ved afbrændingen af fossilt brændstof. Den første del af bekymringen – påvirkningen af lokale landmænd og deres muligheder for at forsørge deres familier – har nok været den mest udtalte bekymring på et folkeligt niveau, men også de klimamæssige belastninger har fyldt i nationale mediers dækning (Wanderema 2025).

Arbejdet med konstruktionen af rørledningen startede i 2021, og oliefeltet Tilenga med 400 brønde er under udvikling, og vil efter planen begynde produktionen i 2026. Det er det franske TotalEnergies som i partnerskab med det kinesiske olieinvesteringsfirma CNOOC og det statslige ugandiske olieselskab UNOC har stået for udviklingen af oliefeltet og opførelsen af den lange rørledning gennem Tanzania, som skal lede olien ud til det indiske ocean og en nybygget udskibningshavn i Tanga i det nordlige Tanzania. Råolien vil blive behandlet i Kasenyi, hvor den adskilles i olie, gas og vand, og vandet pumpes tilbage i undergrunden. Gassen bruges til energiforsyning i processen, og råolien opvarmes og pumpes gennem den 1.443 km lange nedgravede rørledning ud til kysten. Oliefeltet og rørledningen er ejet af EACOP, som igen ejes af TotalEnergies (62%), Ugandas statslige olie-

selskab UNOC (15%), den statslige tanzanianske olieudviklingsfond TPDC (15%), og det statslige kinesiske energiselskab CNOOC (8%).

Der er naturligvis gode argumenter for EACOP i form af øget energisuverænitet for Uganda og Tanzania, men også ønskerne om industrialisering og arbejdspladser er forståelige og anerkendelsesværdige. De reelle udviklingsøkonomiske argumenter skal samtidigt ses i forhold til den negative miljømæssige påvirkning, både lokalt og globalt. I alt påvirkes 13.000 familier i Uganda og Tanzania, og 2000 kvadratkilometer beskyttet natur i Lake Albert risikerer negativ miljømæssig påvirkning. Den samlede udledning fra den olie, som projektet og rørledningen producerer i løbet af den kommende 25-års periode, er opgjort til 379 millioner tons CO₂, hvilket er over den samlede nationale udledning af Uganda og Tanzania i den samme periode og er en stor global belastning i en periode, hvor kampen mod drivhusgasser og opvarmning står højt på den globale dagsorden.

Klima og biodiversitet

I Uganda viser en Afrobarometer meningsmåling fra 2022, at 56% har hørt om klimaforandringer, og at 84% af dem, der kender til forandringerne mener at de gør livet vanskeligere. 80% forventer at myndighederne adresserer klimaforandringer.¹ I Tanzania viser en lignende undersøgelse også fra 2022 og fra Afrobarometer at kun 32% har hørt om klimaforandringer, men at hele 55% af befolkningen oplever hyppigere tørker.² I Tanzania mener 88% af de adspurgte, som har hørt om klimaforandringer, at myndighederne skal gøre mere for at forhindre klimaforandringer.

I 2024 udsendte Climate Rights International (CRI) en kritisk rapport med titlen "They Don't Want People to Stay Here"³ om udviklingen af olie-felterne i Lake Albert. CRI fokuserer på udsatte samfund og rettigheder

1. https://www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2022/11/UgandaCC_.png

2. www.afrobarometer.org/wp-content/uploads/2023/09/AD698-Tanzanians-call-for-collective-action-to-fight-climate-change-Afrobarometer-8sept23.pdf

3. <https://cri.org/reports/they-dont-want-people-to-stay-here/>

i klimaforandringer, og deres rapport afdækker de omfattende krænkelse af menneskerettighederne og de miljømæssige ødelæggelser forårsaget af Kingfisher-olieprojektet i Uganda. Rapporten belyser, hvordan lokalbefolkningen udsættes for voldelige tvangsudsættelser, utilstrækkelig kompensation og systematisk intimidering fra det ugandiske militær. Gennem personlige vidnesbyrd og tekniske analyser dokumenteres det, hvordan projektet fører til tab af eksistensgrundlag for fiskere og landmænd, mens kritiske stemmer og miljøforkæmpere undertrykkes gennem vilkårlige anholdelser og tortur.

Rapporten er således en appel til det internationale samfund om at anerkende de sociale omkostninger ved fossil energi og kræver en omgående standsning af projektet, da det anses for at være uforeneligt med både fundamentale rettigheder og globale klimamål. Konklusionen i rapporten er derfor, at EACOP-projektet er uforeneligt med Parisaftalen og den velkendte temperaturgrænse på 1,5 grader.

Jordrettigheder og økonomisk retfærdighed

GreenFaith er en international og interreligiøs klima-NGO med udgangspunkt i USA. Den blev oprindeligt startet i 1992 men har især efter det mislykkede COP-15 møde i København 2009 udvidet sit internationale engagement. Gennem en lang række lokale grupper i 13 lande har GreenFaith forsøgt at motivere religiøse ledere til engagement for klima og mod blandt andet fossile brændstoffer. I Østafrika har de hovedkvarter i Nairobi, Kenya, og det var herfra de i årene omkring 2020 begyndte deres kampagne mod EACOP.

Da konstruktionen af rørledningen startede i 2021 betød det ekspropriering af ejendom for en række lokale landmænd i Uganda og i Tanzania. Eksproprieringen berørte 9.800 personer i Uganda og 3.660 i Tanzania, og der var brug for ekspropriering af 900 hektar jord til selve rørledningen og derudover et areal til infrastruktur omkring rørledningen (Thierens 2024:17). De berørte landmænd i Tanzania er primært småfarmere, som har enkelte husdyr. Landareal er derfor kritisk for deres levebrød og udkomme, da selv et lille fald i areal kan tippe balancen for den enkelte landmand, hvor der ikke længere er noget produktionsoverskud at sælge.

En af GreenFaiths kritikpunkter er derfor bekymringer om eksproprieringsens effekt på de små lokale samfund og de enkelte bønder. Rapporten konkluderede, at der var manglende konsultation fra EACOPs side i forhold til de berørte, og der var for lille en kapacitet i de små landsbyer til at forstå og stå fast på de fælles rettigheder. Det kom til udtryk i en række klager blandt de såkaldte 'PAP' (Project Affected Persons) om for kort tid til at sætte sig ind i komplicerede kontrakter, manglende kopier af underskrevne kontrakter, lav værdiansættelse, den negative effekt for såvel bønder som pastoralisterne i området, pres fra lokale politiske ledere for at underskrive kontrakter, og manglende respekt for traditionelle gravsteder på den eksproprierede jord.

På baggrund af disse bekymringer arrangerede GreenFaith i maj 2023 demonstrationer i Paris. I Paris lænkede omkring 40 religiøse ledere – deriblandt en rabbiner, en præst, en biskop og en buddhistisk nonne – sig til en af broerne over Seinen, Leopold Sédar-Senghor. De spærrede trafikken i 1.443 sekunder – 25 minutter – for hver kilometer rørledning, for at gøre TotalEnergies aktionærer opmærksomme på problemerne med rørledningen.⁴ Demonstranterne bar skilte med tekster som 'Carbon Bomb' og #StopEACOP og demonstrerede mod det uetiske i at anlægge rørledningen.

Protesterne er blevet afvist af myndighederne i Uganda som udtryk for en misforstået international protest med undertoner af racisme og kolonialisme.⁵ Ifølge myndighederne kan EACOP-projektet ikke vurderes løstrevet fra energifattigdom. I dette perspektiv bliver EACOP derfor primært et projekt, som handler om postkolonial værdighed og økonomisk håb for Uganda.

Kirkernes profetiske rolle

Den lokale opposition i Uganda og Tanzania har primært været centreret om unge aktivister men også om religiøse ledere, specielt katolske kateketer, anglikanske biskopper og enkelte muslimske sheiker. Protesterne har dels drejet sig om underbetaling for eksproprieret jord og dels om ødelæggelser af naturområder som fx Murchison Falls Nature Park i Uganda, en naturpark i

4. <https://www.africanews.com/2023/05/25/religious-figures-climate-activists-stage-paris-protest-against-total-projects-in-africa/>

5. <https://www.pau.go.ug/fighting-eacop-is-a-lost-cause/>

forbindelse med Lake Albert. Det fælles slogan for religiøse lederes protester mod rørledningen er 'Body and Soul against EACOP', som skal vise deres både materielle og åndelige modstand mod projektet.

Sammen med GreenFaith har den katolske organisation Laudato Si Movement protesteret mod EACOP. Organisationen har navn efter den pavelige skrivelse om klima og kristendom Laudato Si, som netop fremhæver menneskets gudgivne forvalteransvar i forhold til naturlige ressourcer. Laudato Si Movement fremmer dialogen blandt katolske kristne om den 'økologiske omvendelse', og dermed en større passion for den naturlige verden og skabningen som en prioritet for katolske kristne. At mobilisere kristne som fortalere for klima og økologisk retfærdighed ser Laudato Si Movement derfor som sin opgave.

I Uganda organiserede GreenFaith demonstrationer, hvor kirkelige repræsentanter fra pinsekirker, den katolske kirke, protestantiske kirker og muslimer deltog i april 2026. De marcherede fra Kabaale Church til det nærliggende olieraffinaderi i Hoima. Demonstranterne protesterede både mod drivhusgasudledningen fra projektet og til fordel for de lokale bønder, som har fået deres jord eksproprieret, men hvor inflation og prisstigninger mellem vurderingen af jorden og udbetalingen af kompensationen har betydet, at mange i dag ikke har råd til at erhverve et tilsvarende areal jord og dermed sikre indkomst for deres familier. I Tanzania har GreenFaith ligeledes i april 2026 organiseret demonstrationer, og samlet religiøse ledere på tværs af religioner i kampagnen mod EACOP. I landsbyen Mongoroma, som olierørledningen vil passere igennem, demonstrerede lokale kristne og muslimske religiøse ledere mod projektet ud fra et klimaperspektiv, fordi 'oversvømmelser, tørke, hungersnød og cykloner påvirker troende fra alle religiøse traditioner'.⁶

I Uganda blev 20 aktivister fængslet for protester mod EACOP i august 2024, og i 2025 blev 8 aktivister dømt til 11 måneders fængsel i Kampala for

6. <https://greenfaith.org/campaign/people-of-diverse-faiths-call-for-an-end-to-eacop/>

demonstrationer i august 2025.⁷ Disse var ikke eksplicitte kirkelige protester men unge, som protesterede mod klimabelastningen.

Spirituelle landskaber og gravsteder

De miljømæssige påvirkninger af EACOP i forhold til projektets opførelse såvel som effekten af afbrændingen af det fossile brændstof, som EACOP leverer i sin levetid, er naturligvis i centrum af GreenFaiths kritik af EACOP. Men også et andet aspekt, nemlig den manglende respekt for traditionelle gravsteder, affødte en anden kritisk rapport i 2024 fra GreenFaith med titlen 'As if Nothing is Sacred – TotalEnergies' Mistreatment of Graves along EACOP'. Sammen med researchgruppen IPIS dokumenterer GreenFaith i rapporten en alvorlig kritik fra lokalsamfundene, som rapporterer om utilstrækkelig erstatning, krænkelse af rettigheder og respektløs flytning af over 2000 grave. Denne krænkelse af gravfreden omtalen som en 'spirituel vold', som krænker ikke blot de afdøde men også noget, der skaber en følelse af tab af kulturel identitet og tilhørsforhold. Også de såkaldte agro-pastorale samfund – dvs. landbrug gennem omvandrende græsning af dyr – er ifølge rapporten bekymrede over tabet af kulturel identitet og adgangen til fælles græsningsarealer. Omvendt afviste EACOP Ltd og TotalEnergies i et skriftligt svar alle anklager og fastholdt, at de følger internationale standarder og udviser den største respekt for religiøse traditioner.⁸

Opsummerende kan det derfor fastslås, at det billede som tegner sig, er at virksomheden og myndighederne hævder, at projektet skaber nødvendig økonomisk vækst og arbejdspladser, mens de kirkelige kritikerne ser det som en trussel mod både miljøet og lokalbefolkningens fundamentale levevis, og i sidste ende som et problem med teologiske dimensioner.

7. <https://www.monitor.co.ug/uganda/news/national/eight-youth-activists-sentenced-to-11-months-in-prison-over-stop-eacop-protests-5427128>

8. "EACOP response to GreenFaith report 'As if Nothing is Sacred – TotalEnergies' Mistreatment of Graves along the EACOP", 9. nov. 2023

Den lavmælte protest fra kirkeledere i Østafrika

Kirkerne i Østafrika har deres ophav i missionskristendommen i det 19. og 20. århundrede, og tæller både katolske og forskellige former for protestantisk mission, herunder lutherske, anglikanske, metodistiske, baptistiske og adventistiske missionærer. Da kirkerne blev etableret, var befolkningstallet meget lavere end i dag, og den enorme befolkningstilvækst sammen med samfundsudvikling og økonomisk udvikling har forandret landene grundlæggende. Det har også betydet krav fra befolkningen om forbedringer og omfordeling af samfundsgoder, og indtægterne fra olieudvindingen er derfor en vigtig fremtidig indtægtskilde for Uganda og Tanzania. Samtidigt mærkes klimaforandringer af befolkningerne i landene og har ført til protester fra kirkeledere, blandt andet mod EACOP-projektet.

Den tidligere anglikanske biskop Nathan Kyamanywa hører til blandt de mest aktive kritikere i Uganda. Han har været en meget fremtrædende skikkelse i kampen mod EACOP og har ofte talt på vegne af religiøse miljøer (herunder GreenFaith) om de spirituelle og miljømæssige konsekvenser af olierørledningen. Han var en af initiativtagerne til Uganda Faith Network of Environmental Education. I Uganda har religiøse ledere været i første linje i forhold til at fremme bæredygtigt landbrug (fx *Farming God's Way*) og har peget på træplantning som en form for religiøs praksis, et område hvor Kyamanywa har været en pioner.⁹ Siden sin indsættelse som biskop i 2002 har Kyamanywa advokeret for gift-fri dyrkning af jorden, øko-venlige skoler, og påpeget sammenhængen mellem økologisk degradering, manglende regn og øget fødevarerusikkerhed. Internationalt var han en af oplægsholderne ved klimatopmødet i Paris 2015, hvor han fremhævede sammenhængen mellem teologi, etik og økologi. I forhold til EACOP har Kyamanywa fremholdt kirkelederes pligt til at minde politiske ledere om deres løfter – fx Parisaftalen – og protestere når udvikling gør borgere mere sårbare og krænker skabelsens hellighed. Også biskop Samuel Kahuma, som i 2018 blev valgt som Kyamanywas efterfølger, talte ved sin indsættelse forholdet mellem klima, miljø og teologi hvor han fremhævede at Guds op-

9. https://gropedia.com/page/nathan_kyamanywa

gave til mennesker i forhold til at være både forbruger og vogter af naturlige ressourcer krævede at bønder i Uganda må undgå at fælde skov og dræne vådområder for at dyrke landbrug (Omona 2022, 114). Kyamanywa og Kahuma anerkender naturens sakralitet og relaterer kristendommen til naturressourcer og beskyttelsen af dem. Men ingen af dem anvender eller diskuterer økoteologi i den betydning, som det blev introduceret indledningsvis. Det kunne tyde på en spænding mellem vestlig økoteologi og afrikanske udviklingsperspektiver.

Den katolske græsrodsorganisation Global Catholic Climate Movement Africa (GCCMA) har også engageret sig i kampen mod EACOP. Med inspiration fra den pavelige encyklika *Laudato Si* fra pave Frans har organisationen oversat teksten, komponeret en sang og en film, og forsøgt at udbrede miljøtænkning og modstand mod blandt andet EACOP-projektet (Nche 2022:122). Principperne fra *Laudato Si* er vigtige og balancen mellem miljø og klimahensyn og udviklingshensyn centrale i praksis, fremhæver organisationen. Denne tænkning korresponderer egentlig også med *Laudato Si*, hvor tanken om at 'alt er forbundet' bruges til at vise sammenhængen mellem miljøkrise, social krise og de fattigstes lidelser på grund af klimaforandringer. Fossile brændstoffer er en primær grund til klimakrisen, og overforbruget af dem strider mod visionen om økologisk integritet i *Laudato Si*. Ifølge GCCMA er det afgørende, at kirkerne og kirkeledere engagerer sig i profetisk fortalerskab mod klimaforandringer, specielt fossile brændstoffer, ikke bare på et abstrakt niveau men på det konkrete niveau hvor socio-økonomiske reformer og økologisk informerede lokale politikker kommer i spil. Den konkrete aktivitet som GCCMA har taget initiativ til er træplantning, der ses som mest effektivt både i forhold til CO2 reduktion og forhindrer jorderosion og forringelse af muld.

Kirkernes dilemma og profittens trøsteord

Som det er blevet tydeligt, har protesterne fra kirkeledere mod EACOP været ret begrænsede, for EACOP har vist sig at være et dilemma for de østafrikanske kirker. Klimaforandringerne er allerede tydelige for befolkningen i Uganda og Tanzania, hvor tørke og varme er blevet mere almindelig det se-

neste årti, men økoteologien brydes her mod ønsket om energisuverænitet, industrialisering og arbejdspladser. Det demonstrerer, at klimaprotester i fattige udviklingslande ikke kan forstås som simpel 'for eller imod olie'-positioner, fordi fossil udvikling samtidig repræsenterer håb, national værdighed og økonomisk fremtid.

I teologisk perspektiv udvider økoteologien buddet om at elske sin næste og tage vare på hendes og hans ejendom og liv, til at også gælde det skabte liv og naturen. Den naturlige verden er en fuldgyldig del af skabelsen og ikke underordnet mennesket, og har derfor et etisk krav på os mennesker. Ikke bare i Lake Albert og langs rørledningen men globalt har mennesker bedst af, at olien bliver i jorden. Men landene importerer alle former for fossilt brændstof, og politikere har længe ønsket at landene i højere grad skulle være selvforsynende og dermed undgå at bruge fremmed valuta på indkøb af raffineret brændstof. Den anglikanske kirke i Uganda, den katolske græsrodsorganisation Global Catholic Climate Movement Africa (GCCMA) og netværket GreenFaith har alle påpeget at EACOP fører til overudnyttelse af naturressourcer, tab af biodiversitet, forstærkning af klimakrisen. På den ene side er EACOP et etisk og i sidste ende åndeligt problem, men på den anden side er det nødvendigt at udvikle og sikre adgangen til fossile brændstoffer.

Det er i dette forhold, at grunden til den afdæmpede og tilbageholdende kritik skal søges: Selvom der er en øget bevidsthed blandt kirkeledere om problemerne med klimaforandring og deraf følgende manglende fødevarer-sikkerhed, så er klima og miljø et blandt en række andre velkendte problemer: fattigdom, ungdomsarbejdsløshed, manglende infrastruktur, politisk korruption, manglende sikkerhed, inter-religiøse og inter-etniske konflikter. Klimaforandringer forværrer disse problemer, men alt er forbundet, også problemerne. I denne situation er EACOP blevet profittens trøsteord for de fattige og fortrykte, hvor profit overtrumfer åndelige værdier, kirkernes teologi og det fælles bedste. Dette er i første omgang, hvad skismaet mellem vestlige miljøbekymringer og de regionale ønsker om økonomisk udvikling har ført til, også for de kirkelige røster. Spørgsmålet er dog, om denne modstilling forsimples problemet, for uden at overveje andre alternative energiinvesteringer som grundlag for regional økonomisk udvikling, så kommer der måske til at mangle det etisk forsvarlige og bæredygtige alter-

nativ. For er det ikke både muligt og bæredygtigt – både socialt, økonomisk og miljømæssigt – at investere i ikke-fossil energiproduktion i samme skala, som EACOP gør i fossil energiproduktion?

Casen viser, at der er et stort behov for at skabe en bredere forståelse blandt afrikanske befolkninger i forhold til klimateffekten af projekter som EACOP. Men casen viser også, at der er et lige så stort behov for at den vestlige økoteologi lader sig udfordre af de østafrikanske kirkers indlejring i samfund, hvor fossil udvikling fortsat forbindes med økonomisk håb og national suverænitet. De religiøse lederes lavmælte opposition mod EACOP er derfor et eksempel på den dilemmafyldte virkelighed for to fattige udviklingslande, Uganda og Tanzania, hvor vi ser konturerne af en begyndende kirkelig oplysning og teologisk protest overfor beslutningstageres manglende klimaansvar i forhold til deres egne befolkninger i Uganda og Tanzania i en forsøgt balance med økonomisk og social udvikling.

I vores egen danske kontekst må vi også lade os udfordre både etisk og praktisk-teologisk: Etisk fordi selv om vi politisk i 2022 besluttede at begrænse og afvikle olieudvinding og -eksport fra Nordsøen, så importerer vi stadig i stor stil fossilt brændsel. I fremtiden vil denne olie måske også komme fra Lake Albert. Praktisk-teologisk fordi vi må spørge os selv, om vi egentlig er kommet så meget videre end at også vi i sidste ende lader os nøje med profittens trøsteord.

Litteratur

- Chitando, Ezra, et al., red. 2022. *African Perspectives on Religion and Climate Change*. London og New York: Routledge.
- Gregersen, Niels Henrik. 2010. "Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology." *Toronto Theological Journal* 26 (2): 173-188.
- Ishøy, Martin. 2009. *Klimaklar kristendom: Miljøteologiske begrundelser*. Frederiksberg: Anis.
- Langås, Arngeir. 2012. "Religion og udvikling set fra Zanzibar." *Ny Mission*, nr. 22, 74-79. Frederiksberg: Dansk Missionsråd.

- Nche, George. 2022. "Five Years After: An Overview of Catholic Response in Africa Five Years After Laudato Si'." I *African Perspectives on Religion and Climate Change*, 120-146. London: Routledge.
- Thierens, Meincke. 2024. *The impact of land acquisition processes for the East African Crude Oil Pipeline project on communities in Kiteto district, Manyara region*. IPIS Report. Brussels: IPIS.
- Wanderema, Enock. 2025. "A Pipeline of Prosperity or Plunder." News Decoder, 25. april 2025. <https://news-decoder.com/a-pipeline-of-prosperity-or-plunder/>.

Jonas Adelin Jørgensen, Titel: Ph.d. i systematisk teologi. Folkekirkens Mellemkirkelige Råd. E-mail: jaj@interchurch.dk

Græder også Jesus over de tavse hvaler?

Margrethe Kamille Birkler og Mickey Gjerris

The ache of being awake er smerten ved at være vågen i en verden, der sover videre gennem sirenerne. Udgangspunktet for denne artikel er, at sorg og vrede over naturødelæggelse er legitime og nødvendige følelser, der begge udspringer af kærligheden til skaberværket. Med afsæt i Catherine Kellers tehomiske teologi, Marcella Althaus-Reids uanstændige teologi og Jesu gråd over Jerusalem argumenteres der for, at kirken må åbne rum for disse følelser frem for at dække dem til med grundløs optimisme og skabelsesglæde. Artiklen afslutter med O'neil Van Horns begreb om det mørke håb som teologisk orientering i en tid, hvor kærlighed, sorg og vrede er en vej til meningsfulde liv.

Waters of chaos have invaded all space
The flood on Earth again, I have to find the whales
That once did guide us to dry lands of life
I won't despair, I'll break this dark around
Under heavy sea
I'll search the flight of whales
Gojira (2005): Flying Whales

De tavse hvaler

Kan man nære kærlighed til blåhvaler? Kan man sørge over, at krillen, som er deres daglige brød, forsvinder, når varmen raserer verdenshavene? Kan man vredes over, at hvalerne synger mindre til hinanden, når de sulter (Ryan et al. 2025)? Vores erfaring er, at mange vil svare “nej”. Sorg og vrede er ikke legitime følelser i forhold til den naturødelæggelse, som præger det antropocæne. En ødelæggelse, der primært er fremkaldt af den vestlige verdens politiske og økonomiske strukturer siden år 1800 og for alvor er accelereret i tiden efter 1950 (Steffen et al. 2015). Udviklingen kalder på bekymring og politisk handling, men ikke sorg og vrede. Det er følelser, der hører til i den humane sfære, ikke naturens.

Men mennesket er natur. “Af jord er du kommet, til jord skal du blive”. Vi er så dybt indfældet i skaberværket, at vi har mere til fælles med biosfæren, end der er, som adskiller os fra den. Skellet går ikke mellem skaberen og mennesket på den ene side og naturen på den anden, men mellem skaberen og det skabte. Vi er “kød blandt kød” (Horrell, Hunt & Southgate 2010) eller i dybøkologens Arne Næss’ terminologi: Vi er et økologisk Selv (Næss 1987). Vi er fælles med naturen, før vi bliver forskellige fra den. Og både indenfor filosofi og teologi er der en stigende interesse for og anerkendelse af sorg og vrede som legitime følelsesmæssige svar på det, der kan beskrives som et ecocide – drabet på en økosfære (Jones, Rigby & Williams 2020).

Så i denne artikel vil vi dykke ned i sorgen og vreden over alt det, som er gået og vil gå tabt på grund af sådan nogle som os – og den kærlighed, der både er årsagen til sorgen og vreden og det, som bærer os frem i et mørkt håb om meningsfulde liv.

Sirenesang

Der er en bestemt slags smerte, jeg har mærket for nylig. Den har ingen klar oprindelse. Den er ikke bundet til en overskrift, en diagnose eller et enkelt øjeblik. Men den lever i mit bryst. Den lever i mit åndedrag. Den lever i den måde, jeg finder

mig selv stirrende ud ad vinduet længere end jeg plejede – på udkig efter noget, jeg ikke helt kan sætte navn på (Montminy 2025a).

Sådan begynder adfærdspsykologen Zelena Montminy sin beskrivelse af 'smerten ved at være vågen' ('the ache of being awake'). Denne smerte er ifølge Montminy i virkeligheden sorg, sorg over tabet af en mistet fælles ramme af sandhed, anstændighed, ansvarlighed og forståelsen af, hvad der er korrekt og hvad der i højeste grad ikke er. En sorg, der dukker op, selvom vi fra barnsben bliver trænet i at løsrive os selv fra problemerne og problemernes sammenfiltrede natur. En sorg, der fremkaldes af utallige nyheder og fakta, der fortæller os, at naturen er under forandring, der forårsager lidelse og død for mennesker og andre levævæsener.

Tag biodiversiteten: Det fremgår af avisen, at vi i december 2025 havde den længste frostfri periode, der nogensinde er registreret i Danmark (dvs. siden 1873), mens en blinkende reklame ved siden af forsøger at sælge endnu en flyrejse til Sydens varme. Danske politikere har gennem mange år søgt at opbygge en national selvforståelse af, at Danmark er et grønt foregangsland, men Biodiversitetsrådet advarer i rapporten "Mere og bedre finansiering" (2025) om, at de relativt små statslige beløb, der bruges på at fremme biodiversiteten i Danmark enten ingen effekt har eller har en potentiel skadelig effekt.

Helt absurd er det at opdage, at over 90% af de massive midler, som dette selvudnævnte grønne foregangsland støtter landbrug, fiskeri og skovbrug med, skader biodiversiteten (Biodiversitetsrådet 2025). Samlet set anvendes næsten 40 milliarder fra fælleskassen til at undergrave den danske natur – og det i en situation, hvor Danmark har den ringeste natur i det samlede Europa – det er der ikke meget grønt foregangsland over (Biodiversitetsrådet 2022).

Tag klimaet: I samme avis kan vi læse om, hvordan 2 milliarder mennesker kan forvente at skulle leve med ekstrem varme som et ufravigeligt vilkår for tilværelsen, hvis den førte klimapolitik ikke ændres radikalt og temperaturstigningen frem mod år 2100 bliver på de forventede 2,7 grader. Langt de fleste af disse 2 milliarder vil være fattige mennesker i det globale Syd (Lenton et al. 2023). Et forhold som iråbesætter det disproportionale

forhold mellem de lande og befolkninger, der i høj grad forårsager klimaforandringer, og de lande og befolkninger, der i høj grad rammes af dem.

Tag albatrossen: Selvom de ikke brugte spaltepads på den i dagens avis, er den stadig et forunderligt dyr. Et væsen, der har fløjet gennem denne verdens himmelrum som et livsspor i mere end 10 millioner år. Et dyr med en dybt fascinerende livscyklus og kompleks social adfærd. Et dyr, der kan blive 50-60 år gammelt med et vingefang på op til 3,5 meter. Et dyr, der yngler i kæmpe kolonier med den samme partner gennem hele livet (Safina 2003). Et dyr, som vi mennesker, der har været på planeten i små 300.000 år, nu er ved at fjerne alle spor af (Cleeland et al. 2021). Der findes 22 arter af albatrosser. Ifølge IUCN (International Union for Conservation of Nature) er 5 af arterne tæt på at være truet af udryddelse. 15 er truet af udryddelse og 2, Tristanalbatrossen og Galapagosalbatrossen, er kritisk truet (BirdLife International 2022).

Det er den slags viden, der fremkalder den sorg, som Montminy beskriver. En sorg, der kun vokser og vækker vrede, når man betænker, at alt dette, der burde fremkalde en øjeblikkelig grøn transformation, indtil videre blot har ført til en øko-modernistisk baseret politik, der lever i håbet om, at vi gennem fortsat økonomisk vækst kan finansiere teknologisk udvikling, der så igen vil kunne afkoble den økonomiske vækst fra den naturødelæggelse, som den i dag er tæt forbundet med. En politik, der har været stort set uforandret siden det første FN-topmøde om natur og miljø i 1972 (Gjerris 2023). Det er knusende for krop og ånd at leve i denne virkelighed. En erfaring, der let vendes indad og får os til at tænke, at vi skal forholde os anderledes til ødelæggelsen, så vi ikke knuses. Tro på teknologiens løfter eller holde op med at være så bekymrede. Men det er ikke de bekymrede, de bange, de angste, de sørgende, de vrede, der er forkert på den. Det er alle dem, der lever videre, som om alt i sidste ende nok skal gå. Som Montminy skriver: "Du er ikke knust. Du er vågen... i en verden, der bliver ved med at sove gennem sirenerne." (Montminy 2025b).

På mange måder lever vi i en tid præget af *cruel optimism*, hvor det gode liv, vi drømmer om, ødelægges af de selvsamme samfundsstrukturer og socioøkonomiske fortællinger, som skaber drømmen om evig vækst (Bertalan 2011). Men problemerne forsvinder ikke, selv hvis vi forsøger at lukke øjnene for dem, vende os om og stædigt ignorere sirenerne, mens vi forsøger

at sove videre som en anden Rip Van Winkle. Så vi bliver nødt til at tale om, hvordan vi skal leve gode og meningsfulde liv, mens vi erkender alt det, der er tabt.

For dem, der hører sirenerne, er det ikke omkostningsfrit, men vækker følelser af forskellig art. Den finske teolog Panu Pihkala kortlagde i 2022 de følelser, der studeres i forbindelse med affektive reaktioner på og i klimakrisen: de såkaldte 'eco-emotions'. Det var alt fra chok og følelsesløshed over vrede og sorg til glæde og længsel. Fælles for disse økofølelser er, ifølge Pihkala, at de sjældent manifesterer sig alene, men i en mangfoldighed af sammensætninger (Pihkala 2022).

Ifølge Pihkala reagerer mange, især unge mennesker, på klimakrisen med vrede, fordi de opfatter den som et udtryk for uretfærdighed. Et eksempel er en international undersøgelse, der i 2021 viste, at 57% af undersøgelsens adspurgte unge mennesker var vrede over klimakrisen (Pihkala 2022). Denne vrede udspringer for os at se blandt andet af den sorg, mange mennesker også føler over klimakrisen. Konsekvensen af klimakrisens karakter af polykrise bliver mange forskellige tab: biodiversitetstab, tab af liv og kultur, tab af fremtid, tab af muligheder og meget mere. Så man kan måske se vreden som en reaktion på sorgen over tabet af det sted, det topos, hvor vi ellers burde føle os hjemme (Cunsolo & Ellis 2018). Filosofen Glenn Albrechts begreb *solastalgia* beskriver denne sorg:

Det er den smerte, der opleves, når man erkender, at det sted man bor og elsker, er under umiddelbart angreb (fysisk ødelæggelse). Den viser sig som et angreb på ens stedsfornemmelse, i erosionen af tilhørsforholdet (identiteten) til et bestemt sted og en følelse af nød (psykologisk ødelæggelse) over dets forandring. Det er et intenst ønske om, at det sted man bebor, må bevares i en tilstand, der fortsat giver trøst og lindring (Albrecht 2005, 48).

Vores hjem er stadig på kloden, men vi føler en hjemve efter en verden, der ikke længere eksisterer. Og som Pihkala påpeger, så skal vi ikke alene leve med dette tab, men mangler desuden tilstrækkelige psykosociale ressourcer til at håndtere dem (Pihkala 2022).

At leve med sorgen

Sorg, der ikke udtrykkes og deles, kan æde os op. Så derfor finder sorgen sine udtryksformer i det fælles rum, selvom den ikke anerkendes af flertallet (Varutti 2024). Ved klimatopmødet COP26 i 2021 udførte en gruppe af mennesker et sorgritual foran klimaministeriet. Dette ritual, hvor deltagerne i København klippede deres hår af, skete som reaktion på manglende politisk handling. Gruppen selv understregede, at de klippede håret af "i sorg over ofrene – mennesker, dyr, planter – for det herskende økonomiske system. Håret er vores livsglæde, vores frugtbarhed, vores styrke og mod" udtalte en af aktivisterne (Jyllands-Posten 2021).

Et andet sorgritual udspiller sig omkring slagterier i den vestlige verden, hvor mennesker samles for at give udtryk for deres sorg og bære vidnesbyrd om de dyr, der lever og dør under de horrible vilkår, som den intensive animalske produktion byder dem (Cooke 2025), herhjemme måske tydeligt eksemplificeret ved den danske konventionelle svineproduktion (Gjerris 2025; Rasmussen 2026).

Sorgen i vores liv kan siges at have to kilder. En sorg over de grundvilkår, som tilværelsen er givet på. Det er den uundgåelige sorg, som følger med at være et skrøbeligt, dødeligt biologisk væsen bevidst om sit eget liv og død. Og så den sorg, som vores mere eller mindre bevidste handlinger overfor hinanden og resten af klodens levævæsener og naturen som sådan kan vække. En sorg, som i hvert fald nogle gange kunne være undgået. Vi kan ikke leve uden at skade andre. Liv kræver død. Men når det foregår i den målestok, som er beskrevet ovenfor og for at opfylde trivielle præferencer for velstand i stedet for basale velfærdsbehov, så kan sorgen følges af vrede. En vrede, der både kan rette sig mod enkeltpersoner, men som oftest retteligt burde rettes mod de systemiske vilkår, som enkeltpersonerne, til tider uden at have et valg, er spundet ind i (Gjerris 2026).

Vreden er en vrede over den lidelse og død, der kunne være undgået. En vrede over et system, der begunstiger de få og skader de mange. En vrede over, at fattige mennesker skal leve under ekstreme klimavilkår i det globale syd for at vi i det globale nord kan opretholde en ubæredygtig materiel levestandard. En vrede over at hvalerne bliver tavse. Og en vrede over, at

albatrosserne måske snart ikke længere vil trække deres livsspor over himlen.

Det er vigtigt at understrege, at for os at se har sorgen og vreden samme kilde i den forstand, at det er de samme erfaringer af naturødelæggelse, der fremkalder dem. Men fællesskabet strækker sig endnu længere bagud og ind i kærligheden. Vi sørger og vredes, fordi det, som går under, er det, som vi elsker. Så i sidste ende er sorgen og vreden kærlighedens sprog, der taler imod de politisk-økonomiske strukturer, der står bag ødelæggelsen af den elskede.

Hvad har teologien at sige?

“Da han kom nærmere og så byen, græd han over den og sagde: ‘Vidste blot også du på denne dag, hvad der tjener til din fred! Men nu er det skjult for dine øjne!’” (Luk 19,41-42). Teologisk kan vi sige, at når Jesus græder over vores destruktive sider, giver det også mening, at vi selv gør det. Men også her er der plads til vrede i den efterfølgende fortælling om tempelrensningen. Spørgsmålet er derfor, hvad teologien har at sige til sorgen og vreden, som den fænomenologiske forskning ovenfor har præsenteret?

Her vil vi dykke ned i havet med Catherine Kellers tehomiske teologi fra *Face of the Deep* (2003). Keller kalder sin teologi tehomisk med henvisning til det hebræiske ord ‘tehom’ (תְּהוֹם), der betyder “dybet” og optræder i blandt andet 1. skabelsesberetning. I denne “Dybets teologi” foreslår Keller brugen af begrebet “t/ears”, hvormed tårer, det guddommelige og følelser af tab sammenvæves. Vi lytter her ikke kun ved hjælp af vores ører, men også vores tårer kan have en meningsgivende og kommunikerende funktion. Som Keller bemærker, er det stadig et udbredt samfundsideal at mene, at det “at sørge over de døde klæder ikke en mand: endnu mindre en kristen” (Keller 2003, 72). Idealet er for Keller forbundet med en maskulinitetsforståelse, der ender i forestillet følelsesmæssig apati. “Boys don’t cry”, som The Cure synger... men det burde de.

Modsat dette ideal sætter Keller det guddommelige øre, som “i dets flydende modtagelighed frisætter ham fra maskulinitetens disciplin ... det undertrykker ikke hans følelser” (Keller 2003, 73). Frem for adskillelse af iden-

titet, blandt andet baseret på kønsideal, mellem os (mennesket) og den verden, som vi er en uløselig del af, foreslår Keller, at vi åbner øjne og ører for en passioneret og kropsliggjort teologi, hvor vi kan mærke smerten ved at være vågen. Keller formulerer en teologi, der understreger, at Jesus er fuldt ud menneskelig og fuldt ud guddommelig, altså kalkedonensisk-inspireret, og en feministisk frisættende åbning af øjne og ører, der gør, at vi kan sige, at det ikke blot var manden Jesus, men Gud-mennesket, der i Lukasevangeliet græd over verdens tilstand (Keller 2003). Også Gud mærker the *ache of being awake*.

En forståelse af Jesu sorg som en fuldkommen guddommelig og fuldkommen menneskelig sorg peger på guddommelig deltagelse i sorgen over dybets ødelæggelse: tavse hvaler, døde koralrev, skaldyr, der uddør på grund af havforsuring, mm. En sorg, som også vi som mennesker kan deltage i uden at forsøge at gemme den væk under kønsideal og cruel optimism. I stedet kan vi sammen mærke sorg i form af solastalgia og det Robin Kimmerer kalder artsensomhed (species loneliness), der er den dybe, unavngivne sorg som opstår af fremmedgørelse fra resten af skaberværket, af tabet af relation. Jo mere den menneskelige dominans over verden vokser, jo mere isole-rede bliver vi – ensomme, for vi har ikke længere naboer, som vi kan opsøge (Kimmerer 2013). Og det er herfra, at vi kan begynde at udforske, hvilke livsverdener der udspringer af disse grundvilkår.

De menneskeskabte klimaforandrings polykrise rammer også mennesket og også her lyder sirenerne så højt, at det ville være imponerende, at vi kan ignorere dem, hvis ikke det var så trist. “Vi vil ikke gå stille til vores vandfyldte grave” (Silk 2023), erklærede John Silk, ministeren for Naturressourcer og Handel på Marshalløerne, ved COP28 i 2023. Ifølge de nuværende prognoser for havniveaustigninger som konsekvens af de stigende temperaturer risikerer Marshalløerne at være oversvømmet i 2050. Men som Silk advarede alle i Dubai, der ville lytte, vil Marshalløernes beboere hverken gå til disse vandfyldte grave stille eller med lukkede øjne.

I stedet foreslog han et handlingsbåret håb, der består af en række handlemuligheder, som nok bringer håb, men som også indebærer en realistisk vurdering af situationen i stedet for den grundløse (og cruel) optimisme, der tit bærer politisk tale om klimaforandringerne i fx Danmark. Som Silk sagde: “vi har været nødt til at indse, at de veje, der ligger foran os, også

medfører tab” (Silk 2023). Sorgen forsvinder ikke i grundløst håb, men står heller ikke i vejen for handling, kan hverken negligeres eller reduceres til fordel for håb og handling – i stedet kombineres de i det, som den amerikanske teolog O’neil Van Horn kalder *det mørke håb*.

Uanstændig vrede

Sorg kan på mange måder ende handlingslammende, præcis ligesom *the ache of being awake* kan friste os til at lukke øjnene, lægge os i fosterstilling og synke ned i pessimisme og nihilisme. Men sorgen står ikke alene i vores møde med klimakrisen: som nævnt reagerer mange af os også med vrede. Samtidig finder vi ikke kun sorg i Lukasevangeliets beskrivelse af Jesu møde med vores destruktive sider, men også en indigneret vrede. I Lukasevangeliet efterfølges Jesu sorg af tempelrensningen, som i parallellen i Matthäusevangeliet også involverer væltede bord og bænke. Sorg og vrede går hånd i hånd i Gudsmennesket. Måske er det på tide, at vi også stopper op og spørger os selv, om vi er endt med at sidde pænt til bords ved alskens møder, hvor vi i stedet skulle vælte bordet med åbne øjne for at udtrykke smerten ved at være vågen. I det omfang, at et kristent liv er at lade sig inspirere af fortællingerne i evangelierne, synes det at være et rimeligt forslag.

Der kan være noget “uanstændigt” i at inddrage vrede, sorg og følelser af tab i de teologiske refleksioner over klimakrisen, fordi sådanne følelser kan anses for uanstændige modsat f.eks. håb og skabelsesglæde. Her trækker vi på en bestemt forståelse af ordet “uanstændigt”, nemlig som det anvendes i den argentinske befrielsesteolog Marcella Althaus-Reids uanstændige teologi (Althaus-Reid 2000; 2003). Uanstændig teologi kigger på periferien og på den skare af uanstændige mennesker (Althaus-Reid 2000), som ofte har været udelukket af den traditionelle og totalitære teologi (kaldet T-Teologi af Althaus-Reid), men som netop derfor kan give teologien nye indsigter, hvis bare teologien åbner sig for deres erfaringer. Det gælder alt fra drag queens, over gay bars og læderteologi til kvinder, der bedriver teologi uden undertøj på.

Når Althaus-Reids teologi bruges til at uanstændiggøre økoteologien, tilføjes der en fokus på praktiseret og praktiserbar teologi, der går ud på ga-

derne til folket på dem (Birkler 2023; Birkler, Cornwell & Rutt 2026), nye samtaler med nye stemmer, eksempelvis de mere-end-menneskelige stemmer, og en inklusion af vrede og andre følelser, der ikke traditionelt benyttes i økoteologi, der tenderer til at fokusere på positive emotionelle reaktioner og drivkræfter (Birkler 2026).

Modstillingen mellem positive og negative følelser risikerer dog meget hurtigt at blive for simpel og binær. Mennesker er mere komplekse end det, og vi reagerer mangefacetteret på at leve midt i klimakrisen, som også Pihkala (2022) har vist. Sorgen og vreden kan ikke fjernes fra fortællingen om menneskets tilværelse i det antropocæne, den tidsalder, hvor mennesket har magten til at bestemme alle andre arters fremtid. For håb og skabelsesglæde kan ikke stå alene, når blåhvalerne stopper med at synge og det politisk-økonomiske system reagerer med skuldertræk og fortsætter ned ad et spor, der lover evig økonomisk vækst. Der er brug for en anden teologi til at udfordre det, der med en parafrasering af Berlant (2011) kan kaldes et *cruel skabelses-håb*. Her finder vi, at en uanstændig teologis biseksuelle linse har noget at bidrage med, fordi den kan bruges til at nedbryde binære oppositionspar og sætte teologien fri fra rigide rammer.

Uanstændig teologi er også en queerteologi, og inddrager derfor både queer erfaringer og queerteori. Begrebet 'queer' forbindes ofte med "noget med sex", men er bredt og udefinerbart (ligesom begrebet 'bæredygtighed'), og en kort begrebsafklaring er derfor på plads, inden vi tager mere fat på uanstændiggørelsen. Queerteologi arbejder med begrebet 'queer' på forskellige måder, blandt andet som et paraplybegreb for seksualorienteringer og kønsidentiteter, som grænseoverskridende handlinger og/eller som grænseslettende (Cheng 2011). Althaus-Reid arbejder både erfaringsbaseret med levede liv fra queer mennesker, f.eks. førnævnte drag queens, og mere abstrakt, hvor hun f.eks. forsøger at sætte teologien fri fra systematiske og heteroseksuelle paradigmer (som hun blandt andet kalder *softcore vaniljeteologi*). Så der er nok at tage fat på for queerteologien i forhold til en teologi og kristendom, der langt hen ad vejen synes mere systembevarende end systemændrende. Men som Althaus-Reid skriver, så er de uanstændige kristne aldrig forsvundet. De er til stede både i historien og nutiden, og de kan lære teologien noget nyt.

Althaus-Reids uanstændige teologi kan som nævnt blandt andet hjælpe med at uanstændiggøre den økoteologi, som udspringer af 1970'ernes gryende bevidsthed om naturkrisernes omfang og sammenvævedhed og bygge videre på den queering af økoteologien, der begyndte i 90'erne (Clark 1993; Spencer 1996). I arbejdet med brugen af sorg og vrede på en baggrund af den guddommelige deltagelse heri kan uanstændiggørelsen netop finde sted igennem Althaus-Reids biseksuelle linse. Med den finder Althaus-Reid en Bi/Christ, der hverken er indfanget i eller udklædt som heteroseksuelle maskulinitetsidealer eller er så langt fra os i sin gud-menneskelighed, at Kristus mister sin fulde menneskelighed og sit fællesskab med os, men som i stedet er til stede blandt os på foranderlig og dynamisk vis (Althaus-Reid 2000). For økoteologien kan det åbne op for en inddragelse af mangefacetterede emotionelle reaktioner på klimakrisen og sætte teologien fri fra at være begrænset til et acceptabelt sæt af positive emotionelle reaktioner. Uanstændig queer teologi er også en økoteologi, der byder sorg og vrede velkommen.

Også her kan vi lære af uanstændig teologi og dens insisteren på at gå til gaden og til folkene på den. For hvem ser vi på gaderne i dag i forbindelse med klimakrisen? Blandt andet de aktivister, der klippede håret af eller de unge klimaaktivister, der i 2020 afholdt MOCK som en modreaktion på COP, som de mente ikke inkluderede nok handling i deres klimaengagement, eller de 11 danske klimaaktivister fra Den Grønne Ungdomsbevægelse, der i 2024 sultestrejkede for at påvirke forhandlingerne om Den Grønne Trepert.

Handling er nødvendig i klimakrisen. De sammenfiltrede naturkriser kalder på individuel og politisk handling. Så teologi er også politik, når det kommer til trusler mod biosfærens integritet. Det er – for igen at bruge begreber fra Althaus-Reids uanstændige teologi – ikke nok at tale om Gud ('God-talk'), vi må også gå med Gud ('God-walk'). Tiden til blot at tale om klimaproblemerne er forbi. Det er ikke nok at hylde skaberværket i kirken om søndagen ved at synge "Op al den ting, som Gud har gjort". Hyldesten af skaber og skaberværk må indlejres i det daglige liv også som sorg og vrede, når man lever som kristen i en kultur, der, for at tale med Løgstrup, har bragt sig selv ud på kanten af naturen i sin selvforståelse og derfor er kommet på kant med naturen (Løgstrup 1995).

Silk, ministeren fra Marshalløerne, advarede ved COP28 de delegerede: “Vi har forestillet os, at vi kunne handle på klimaforandringer i et langsomt tempo; vi troede, at det mest forsigtige var at tage os god tid. Den klogeste beslutning nu er drastisk, hurtig handling for hurtigst muligt at udfase fos-sile brændstoffer” (Silk 2023). Det gælder for os at se ikke kun det politiske system, men i lige så høj grad teologien. En teologi, der ikke udfordrer det bestående system, er muligvis anstændig og kan fastholde Folkekirke-sens brede folkelige forankring. Men anstændigheden kommer med en pris: at vi lukker øjne, ører og sind både for kærligheden til skaberværket og den sorg og vrede, som burde lyde som en klagesalme ved samtlige højmesser i Danmark. Når naturødelæggelsen bliver uanstændig i sin grådighed, må teolo-gien også blive uanstændig i sin protest.

Hvad har teologien at gøre?

Det er et tilbagevendende tema i litteraturen, at sorgen over ødelæggelsen af naturen ofte bliver negligeret, latterliggjort eller behandlet som en form for psykisk ustabilitet eller sygdom (Varutti 2024; Pihkala 2022; Comtesse et al. 2021; Cunsolo & Ellis 2018). Den enkelte, der sidder med følelser af sorg, vrede, solastalgia og artsensomhed kan derfor ende med at isolere sig i en sådan grad, at hun mister kontakten til andre mennesker, bliver følelsesløs, ramt af apati, håbløshed m.m. For hvor går man hen med en sorg, som ingen vil erkende er berettiget? Hvor går man hen, når man rammes af smerten ved at være vågen og nægter at blive lullet i søvn af cruel optimism? Som Montminy skriver:

Den smerte, du føler? Den er ikke et tegn på, at du er ved at falde fra hinanden. *Den er en opfordring til at opbygge noget mere sandt i ruinerne.* Og nej, du kan måske ikke fikse det hele. Men du kan være det sted, hvor genopbygningen begyn-der (Montminy 2025a, Montminys kursivering).

For os at se, er kirken præcist det sted, hvor vi skal til at bygge sandslotte, forstået som fælles drømme om en fremtid, som vi end ikke kan forestille

os under de nye livsvilkår, som naturødelæggelsen sætter for os mennesker og utallige andre arter. Kirken er et sted, et topos, hvor man ikke skal have en løsning, der får problemerne til at forsvinde, for at måtte bringe dem på banen. Kirken er et rum, hvor vi kan stå ved frygten, sorgen og vreden ved at være vågen.

Et eksempel herpå er de klimasorggrupper, som findes i nogle kirker. En af de kirker, der har etableret en klimasorggruppe, er Stefanskirken på Nørrebro. Om kirkens klimasorggruppe har Thomas Høg Nørager pointeret, at "kirkens rum kan holde til sorg" (Auken & Nørager 2023, 195) og der kan være brug for en præst, fordi "en præst også kan holde til sorg" (Auken & Nørager 2023, 196). For Nørager er klimasorg "både et politisk og et apolitisk råb på engagement" og et sted, hvor man kan reflektere over sin relation til kloden eller manglen på den (Nørager 2022). Lignende tanker giver miljøaktivisten Sarah S. Albertsen, der var initiativtager til Stefanskirkens klimasorggruppe, udtryk for, når hun understreger, at

Kirken har, som en af Danmarks største og mest folkesamlen-
de institutioner, pligt til at træde ind i de dilemmaer, klima-
krisen skaber. Kirken har muligheden for at være stedet, hvor
der kan opbygges en åndelig forståelse af menneskets rolle i
klodens tilstand (Albertsen 2023, 191-192).

Et andet eksempel på, hvad teologien kan gøre, er Metodistkirkens klimafaste i 2025, hvor opfordringen lød: "Lad os hjælpe hinanden med at være klimakloge og sammen reflektere over, hvordan vi gør verden til et bedre sted ved at overveje vores kristne værdier og handle på dem" (Metodistkirken 2025). Derfor kunne man hver dag deltage i en andagt, der indeholdt en "opmuntring til action" (Metodistkirken 2025). Der er mange flere eksempler end blot disse på, hvordan kirken kan være et sted for den genopbygning, der kan følge af smerten ved at være vågen midt i klimakrisens ødelæggelser. Der er plads til sorgen og vreden knyttet til kærlighed til skaber og skaberværk. Og af kærlighed, sorg og vrede kan der vokse et mørkt håb. Et håb, der ser tabet i øjnene, men ikke mister modet til at drømme udrømmelige drømme (Van Horn 2019).

Det mørke håb

Begrebet *mørkt håb* (dark hope) beskriver et håb, der hverken er naiv optimisme eller passiv pessimisme. Et håb, der ser tabet i øjnene og alligevel – eller netop derfor – opretholder en bevægelse mod det, der endnu kan komme. Det er ikke et håb om, at alt nok skal gå, problemerne bliver løst, og vi kan vende tilbage til hverdagen før naturkriserne. Det er et håb, der er vævet af de ting, der aldrig blev, og de fremtider, der aldrig kommer – og som netop derfor bærer mulighed for det nye med sig. Van Horn citerer her Karmen MacKendrick, der taler om *en spøgelsesagtig hukommelse*. En erindring om det, der aldrig var, men som alligevel hjemsøger os som et løfte om det, der måske kan blive (Van Horn 2019).

Men hvorfra kommer dette håb? Og hvorfra kommer, for den sags skyld, den sorg og vrede, der er dets forudsætning? Her vil vi læne os op ad Paulus: "Så bliver de tre: tro, håb og kærlighed. Men størst af dem er kærligheden" (1 Kor. 13,13). I denne sammenhæng vælger vi at forstå det sådan, at håbet (og troen) begge udspringer af kærligheden og er utænkelige uden den. Og det samme gælder, som ovenfor beskrevet, sorgen og vreden.

Vi sørger over albatrossens tilbagegang, fordi vi elsker albatrossen og den verden, den er en del af. Vi vredes over det politisk-økonomiske systems fortsatte ødelæggelse af naturen, fordi vi elsker det, der ødelægges. Sorg og vrede er ikke afarter af håbet, men dets forudsætning – og begge er former af kærlighed. Det er en kærlighed, der er ved at miste det elskede. Det er en kærlighed, der nægter at acceptere tabet som ligegyldigt.

I den forstand er det mørke håb teologisk forankret i kærligheden til skaberværket – en kærlighed, der ikke er sentimentalitet, men det, der hos Løgstrup kaldes en suveræn livsytring: noget, livet selv taler igennem, og som vi ikke kan tage æren for. Vi elsker ikke naturen, fordi vi har besluttet os for det. Vi opdager, at vi gør det – og opdager det ofte netop i det øjeblik, vi mister noget af den.

For Van Horn er det mørke håb altid situeret i den konkrete virkelighed. Det er ikke flugt til en idylliseret fortid eller eskapisme i en utopisk fremtid, men fuld tilstedeværelse i nutidens ødelæggelse – det, Donna Haraway kalder *at blive i problemerne* (staying with the trouble) (Haraway 2016) – også selvom det smerter. Og her møder det mørke håb kirkens potentiale, som

det sted, der kan holde til sorgen. Et topos, hvor vi ikke behøver at have løsningerne klar, for at få lov til at bringe smerten på banen. Et fællesskab, der kan bære vidnesbyrd om tabet af fremtider, der nu aldrig vil komme – og af kærlighed, sorg og vrede lade det mørke håb vokse frem.

Det mørke håb er i sidste ende båret af en kærlighed til skaberværket, som vi ikke skylder os selv, men modtager, analogt til den måde, hvorpå Løgstrups livsytringer griber os. Kærligheden er ikke vores præstation, men en livsmulighed, som vi kan gå ind i (Løgstrup 2015). En livsmulighed, der åbner op for at erfare hvaler som andet og mere end ressourcer, eksemplarer af en art eller et bidrag til biodiversitet. En livsmulighed, der gør hvaler til medskabninger med hvem vi deler liv og død og som er værd at sørge og vredes over. En kærlighed, der giver mod til at se mørket og stædighed nok til stadig at gå videre, selvom vi ikke ved, hvor vejen under vores fødder fører hen.

Litteratur

- Albertsen, Sarah S. 2023: “‘Som at brøle mod en mur’: Håb på trods.” I: *Klima, tro, håb og handling: Natursyn og kristendom*, redigeret af Kristine K. Pors, Kirsten G. Juul, Elizabeth Knox-Seith & Bent Bjerring-Nielsen. København: Eksistensen, 189-194.
- Albrecht, Glenn 2005: “‘Solastalgia’: A new concept in health and identity.” *PAN: Philosophy Activism Nature* 3, 41–55.
- Althaus-Reid, Marcella 2000: *Indecent theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. Abingdon: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella 2003: *Queer God*. Abingdon: Routledge.
- Auken, Ida & Thomas H. Nørager 2023: “Klimasorg og vejen frem: Kirkens rum som et sted at tvivle og finde håb.” I: *Klima, tro, håb og handling: Natursyn og kristendom*, redigeret af Kristine K. Pors, Kirsten G. Juul, Elizabeth Knox-Seith & Bent Bjerring-Nielsen. København: Eksistensen, 195-210.
- Berlant, Lauren 2011: *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press.

- Biodiversitetsrådet 2022: "Fra tab til fremgang: Beskyttet natur i Danmark i et internationalt perspektiv." https://www.biodiversitetsraadet.dk/pdf/2022/11/Biodiversitetsraadet-2022-Fra-tab-til-fremgang-Final-hjemmeside_compressed.pdf
- Biodiversitetsrådet 2025: "Mere og bedre finansiering: Estimering af finansieringsgabet i Danmarks biodiversitetsindsats." https://www.biodiversitetsraadet.dk/pdf/2025/12/Aarsrapport-2025_book_03_12_25_komprimeret.pdf
- BirdLife International 2022: "Taking action for albatrosses." <https://www.birdlife.org/news/2022/11/03/taking-action-for-albatrosses/>
- Birkler, Margrethe K. 2023: "Indecent eco-theology: A case for practice-oriented eco-theology." *Dialog* 62 no. 4, 309-316.
- Birkler, Margrethe K. 2026: "'The Stones Will Cry Out': Entangled Climate Rage and More-than-human Voices of Creation." *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, accepteret.
- Birkler, Margrethe K., Emily J. Cornwell & Rebecca L. Rutt 2026: "'We can't be quiet. We can't sit back': Examining the Indecent Eco-Theology Praxis of Christian Environmentalists in Trump's America." *Dialog*, 1-9.
- Cheng, Patrick 2011: *Radical Love: Introduction to Queer Theology*. New York: Seabury Books.
- Clark, J. Michael 1993: *Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective*. Leiden: Pilgrim Press.
- Cleeland, Jamie B., Dardo Pardo, Ben Raymond, Geoffrey N. Tuck, Clive R. McMahon, Richard A. Phillips, Rachael Alderman, Mary-Anne Lea & Mark A. Hindell 2021: "Disentangling the influence of three major threats on the demography of an albatross community." *Frontiers in Marine Science* 8, 578144, 1-4.
- Comtesse, Hannah, Verena Ertl, Sophie M.C. Hengst, Rita Rosner & Geert E. Smid 2021: "Ecological Grief as a Response to Environmental Change: A Mental Health Risk or Functional Response?" *IJERPH* 18 no. 2, 734.
- Cooke, Steve 2025: "Bearing witness, animal rights and the slaughterhouse vigil." *Politics and Animals* 8, 1-18.

- Cunsolo, Ashlee & Neville R. Ellis 2018: "Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss." *Nature Climate Change* 8, 275–281.
- Gjerris, Mickey 2023: *Det er også dit ansvar – når EU ikke redder planeten. Samfundstanker 24*. København: Demokrati i Europa Oplysningsforbundet.
- Gjerris, Mickey 2025: *Dyrenes bog: Det begynder med os*. København: Politikens Forlag.
- Gjerris, Mickey 2026: "Når brølet bliver en bøn." I: Tanggaard, L. & Brandt-Pedersen, H. (red.): *At tænke og leve med resonans. Hartmut Rosa i brug*. Eksistensen, 67-78.
- Haraway, Donna J. 2016: *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Horrell, David, Cherryll Hunt & Christopher Southgate 2010: *Greening Paul: Rereading the apostle in a time of ecological crisis*. Waco: Baylor University Press.
- Jones, Owain, Kate Rigby & Linda Williams 2020: "Everyday ecocide, toxic dwelling, and the inability to mourn: A response to geographies of extinction." *Environmental Humanities* 12 no. 1, 388–405.
- Jyllands-Posten 2021: "Sorg-ritual foran klimaministeriet: Mænd og kvinder vil klippe deres hår af i sorg over manglende klimainsats." <https://jyllands-posten.dk/kultur/ECE13400651/sorgritual-foran-klimaministeriet-maend-og-kvinder-vil-klippe-deres-haar-af-i-sorg-over-manglende-klimainsats/>
- Keller, Catherine 2003: *Face of the Deep*. Abingdon: Routledge.
- Kimmerer, Robin W. 2013: *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed Editions.
- Lenton, Timothy M., Chi Xu, Jesse F. Abrams, Ashish Ghadiali, Sina Lori-ani, Boris Sakschewski, Caroline Zimm, Kristie L. Ebi, Robert R. Dunn, Jens-Christian Svenning & Marten Scheffer 2023: "Quantifying the human cost of global warming." *Nature Sustainability* 6, 1237–1247.
- Løgstrup, Knud Ejler 1995: *Ophav og omgivelse: Betragtninger over historie og natur. Metafysik III. 2. udg.* København: Gyldendal.

- Løgstrup, Knud Ejler 2015: *Skabelse og tilintetgørelse: Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. Aarhus: Klim.
- Metodistkirken 2025: "Fastetid Klima Faste 2025." <https://www.metodistkirken.dk/klima-faste-2025-2/>
- Montminy, Zelena 2025a: "The Ache of Being Awake: Grieving the Moral Compass We Didn't Know We Lost." <https://drzelana.com/therefocus/2025/the-ache-of-being-awake>
- Montminy, Zelena 2025b: "Writing these words..." [Facebook-opslag]. <https://www.facebook.com/DrZelanaMontminy/posts/1107139681220555/>
- Næss, Arne 1987: "Self-realization: An ecological approach to being in the world." *The Trumpeter* 4 no. 3, 35–42.
- Nørager, Thomas Høg 2022: "Sognepræst: Vores klode er syg og skadet. Men hvordan holder vi den i hånden?" Altinget. <https://www.alinget.dk/artikel/sognepraest-vores-klode-er-syg-og-skadet-men-hvordan-holder-vi-den-i-haanden>
- Pihkala, Panu 2022: "Toward a Taxonomy of Climate Emotions." *Frontiers in Climate* 3, 738154, 1-22.
- Rasmussen, Klara T. 2026: *Flæsk: Undercover i en svinestald*. København: Politikens Forlag.
- Ryan, John P., William K. Oestreich, Kelly J. Benoit-Bird, Chad M. Waluk, Carlos A. Rueda, Danelle E. Cline, Yanwu Zhang, Ted Cheeseman, John Calambokidis, James A. Fahlbusch, Jack Barkowski, Alyson H. Fleming, Calandra N. Turner Tomaszewicz, Jarrod A. Santora, Tetyana Margolina, John E. Joseph, Ari S. Friedlaender & Jeremy A. Goldbogen 2025: "Audible changes in marine trophic ecology: Baleen whale song tracks foraging conditions in the eastern North Pacific." *PLoS ONE* 20 no. 2, e0318624. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0318624>
- Safina, Carl 2003: *Eye of the Albatross: Visions of Hope and Survival*. New York: Henry Holt.
- Silk, John 2023: "REMARKS: Marshall Islands to COP28 – We will not go silently to our watery graves." <https://forumsec.org/publications/remarks-marshall-islands-cop28-we-will-not-go-silently-our-watery-graves>

- Spencer, Daniel T. 1996: *Gay and Gaia: Ethics, Ecology, and the Erotic*. Leiden: Pilgrim Press.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. & Ludwig, C. 2015: "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration." *The Anthropocene Review* 2 no. 1, 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Van Horn, O'neil 2019: "Dark Hope: Notes on Uncertain Futures." *Literature & Theology* 33 no. 3, 278-291.
- Varutti, Marzia 2024: "Claiming ecological grief: Why are we not mourning (more and more publicly) for ecological destruction?" *Ambio* 53, 552–564.

Margrethe Kamille Birkler, PhD, Afdeling for Teologi, Aarhus Universitet.
E-mail: mkbn@cas.au.dk

Mickey Gjerris, lektor i bioetik, PhD, Institut for Fødevare- og Ressource-
økonomi, Science, Københavns Universitet.
E-mail: mgj@ifro.ku.dk

Klima- og økosjælesorg

Pastoralteologisk refleksivitet som udgangspunkt

Christine Tind Johannessen

Pastoralteologien har i de senere år taget det voksende fokus på klimaforandringer og biodiversitetskriser til sig med øje for den vigtige rolle, som kirken kan spille. Her har sjælesorgen ikke mindst blik for mentale reaktioner som klimangst, -traumer og -sorg. At gå ind i det pastorale arbejde med klimasjælesorg kan imidlertid udfordre sjælesørgerens egne reaktioner på den menneskeskabte klimakrise, der blandt andet kan relatere sig til forskellige former for benægtelse, forsimpning og antropocentrisk teologi. På baggrund af pastoralteologisk teori og praksis, herunder mit eget arbejde med sjælesorg, vil jeg i denne artikel argumentere for sjælesorgens rolle i at drage omsorg for vores klode. I artiklen peger jeg på, hvordan en øget pastoralteologisk refleksivitet omkring vores forhold til verden er helt basal for klimasjælesørgerisk praksis. I artiklens sidste del illustrerer jeg en simpel øvelse som inspiration til, hvordan sjælesorgen eksempelvis kan bidrage til en refleksiv proces gennem understøttelse af et opbyggeligt og kollektivt rum, der åbner os for verden med andre arter og liv end det menneskelige, og som søger at modgå forskellige former for handlingslammelse – både for sjælesørgere og sjælesorgssøgende.¹

1. Denne artikel bygger på mit weboplæg "Klima- og økosjælesorg", Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter, FUV-timen, d. 24.10.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=IPJJpFY5fYw>

Indflyvning til det sjælesørgeriske felt

For over et årti siden skrev den canadiske aktivist Naomi Klein, at klimakrisen ændrer alt (Klein 2014). Den påvirker alt fra have, gletsjere og skove til landbrug, infrastruktur, kulturer, byer, regeringer, osv. Klimaforandringer sker i følgeskab med racisme, sexismen og andre former for marginalisering og undertrykkelse. Vestlige former for imperialisme, kolonialisme og nationalisme er intersektionelt forbundet med klimakrisen – ligesom kristendommens virkningshistorie ikke går fri som medvirkende og medskyldig.

Dette – at klimakrisen ændrer alt, og at den afslører foruroligende sandheder om, hvordan vi lever i verden – peger på et afgørende behov for, at vi forholder os kritisk, men også på et dybt behov for omsorg og retfærdighed. Pastoralteologer har, i min optik, altid været interesseret i, hvordan vi organiserer livsfællesskaber, som drager omsorg for egne medlemmer, for mennesker fra andre samfund og, forhåbentlig, for andre arter. Kort sagt, klima- og økokrisen har betydning for og i sjælesorgen, fordi krisen påvirker alle områder i vores liv.

Sjælesorgens rolle i klima- og økokrise

At kirken skal træde til med sjælesørgerisk hjælp og støtte, hvor pludselige katastrofer indtræffer, er indlysende (Johannessen-Henry 2015c, 2016b, 2017, Johannessen 2024b). Til forskel herfra er krisen med klimaforandringer og biodiversitetskrisen en katastrofe, der bliver ved og ved. Som sådan er den i dag blevet et eksistentielt grundvilkår, hvilket sætter en stor og vedvarende opgave for sjælesorgen.

Mentalt set medfører klimakrisen følelsesmæssige reaktioner som bl.a. sorg, frygt, vrede og raseri. Den fremkalder psykologiske reaktioner, der fungerer som forsvarsmekanismer – reaktioner som fx benægtelse, skepsis, ligegyldighed, nihilisme og forskellige former for undvigelser, der beskytter mod stigende angst og tanker, som vi ikke kan acceptere, og en overvældende magtesløshed (McCarroll 2022). Selvom mennesker måske ikke er direkte påvirket af klimaforandringerne, så kan bekymringerne om dem føre til forskellige former for psykologisk lidelse og stress (van Nieuwenhuizen et

al. 2021). Her tyder det på, at forskellige former for psykoterapi kan have en positiv indvirkning på reaktioner afledt fra klimakrisen (Budziszewska og Jonsson 2021). – Imidlertid er reaktioner på klimaforandringer er ikke kun følelser, der skal slippes af med, men indikerer erfaringer, der skal læres; reaktionerne skal ikke kun ses som et problem eller tilstand, der skal løses. Snarere kan man sige, at de er vigtige at møde og være med, fordi de gør os bevidste om vores indvirkning på verden (LaMothe 2016). Dette udgør en pastoralteologisk udfordring, hvor sjælesorg har en vigtig rolle at spille.

Nærmere kan sjælesorgen spille en rolle i udviklingen af alternative dialoger, støttende sociale netværk og i hele vores indstilling til at opbygge et levende forhold til kloden. Spørgsmålet er, *hvordan sjælesorg kan hjælpe med at mærke, "tænke og leve anderledes"* (jf. McFague 2017)? – *Hvordan kan den omsorgsfuldt understøtte forestillinger om anderledes opbyggelige og kærende måder at være med og i verden på?* Sjælesorgen har et vigtigt ansvar at være sig bevidst, både i dette at forholde sig til de antropocæne systemer, som vi er "syttet" ind i (også teologisk), og – i samme åndedrag – at understøtte individers dybe behov for omsorg og retfærdighed.

Udvikling af klimasjælesorg i pastoralteologien

Fokus på klimaforandringer og udviklingen af et decideret felt indenfor pastoralteologien er vokset hastigt i 2020'erne (Johannessen, McCarroll og LaMothe 2025). Det kan diskuteres, hvem der var forløberne for etableringen af feltet, hvor langt det rækker tilbage, og hvornår man kan tale om et egentligt etableret felt. Nogle af os vil hævde, at pastoralteologien er kommet lidt sent til temaet om klimaforandringerne: Ser vi på den engelsksprogede litteratur, så udkommer de første bøger, der decideret adresserer økosjælesorg, i starten af 1990'erne, men det er imidlertid først omkring 25 år efter – omkring 2016 – at der viser sig et løft med flere udgivelser hvert år; og først i de seneste fem til seks år, begynder vi at se en vedvarende samtale, hvor forskere i feltet forholder sig til hinandens arbejder og kæmper med antropocentrisme indenfor metodologier, kilder og normer – samt begynder at foreslå "Jord-centrerede" normer for feltet (Johannessen, McCarroll og LaMothe 2025).

At centreringen af mennesket i nyere tid har fyldt hele forståelsen af, hvad og hvordan pastoral omsorg er, men også hvordan dette syn langsomt sprænges, viser sig bl.a. i de ikoniske betegnelser for sjælesorgens hovedsigte og virke. Billedet “The Living Human Document” – som med ophav i sjælesorgsbevægelsens start i 1930’erne udtrykker, at sjælesorg tager udgangspunkt i konfidentens livssituation og erfaring af livet som forbundet med Gud (Boisen 1936) – udvides på afgørende vis i midten af 1990’erne til “The Living Human Web”, der indbefatter forståelsen af medmenneskelige forhold som mere end båndet mellem enkeltpersoner (Miller-McLemore 1996). Hermed fremkalder pastorteologen Bonnie Miller-McLemore et sjælesorgsbillede, hvor menneskers liv er sammenvævet med hele samfund, på kryds og tværs af familiemønstre, institutioner, ideologier, retsprincipper og offentlig politik – alt sammen medbestemmende for det enkelte menneskes helbred og følelsesmæssige velbefindende. Hvor “The Living Human Document” adresserede udfordringer fra den del af teologien, som så sjælesorgen som irrelevant eller et slags pseudo-felt, responderede “The Living Human Web” på udfordringen fra social uretfærdighed og fremhæver en ikke-patriarkalsk teologi om individernes sammenhæng. Dette net (*web*) erfares ikke kun som et harmonisk sikkerhedssystem. Nettet medtager ofrenes erfaringer af at være fanget i et sammenfiltret og kompliceret edderkoppespind, hvor sjælesorgen tillige må være optaget af dem, der spinder mønstrene. Dermed søger sjælesorgsbilledet som et net eller netværk på én og samme gang at rumme forbunden samhørighed, kompleksitet og kritisk at distancere sig til de træk, der kuer den enkelte (se Johannessen-Henry 2015a, Johannessen-Henry og Iversen 2019).

Siden har sjælesorgen gradvist indset dens egen blindhed overfor “det-andet-end-menneskelige”, hvor ordet menneskelig (*human*) som eksklusivt i netværksbilledet kommer under pres. I dag vil jeg hævde, at det både er meget sigende og paradoksalt, at dér – lige midt i dette i grunden organiske (araknisk inspirerede) dynamiske sjælesorgsbillede – altdominerer antropocentrismens ansigt. I en nyere artikel udtrykker Miller-McLemore selvransagende det spørgsmål, som de fleste, der beskæftiger med klimasjælesorg i dag, stiller sig selv: “How did I miss this?” (Miller-McLemore 2020) – ja, *hvordan kunne vi overse det?* Siden har Ryan LaMothe cementeret den antropocæne tidsalder som vilkår for sjælesorg med følgende definition:

A theological activity of the community of faith, performed by recognized members of the church and directed toward manifesting the Good News in acts of healing, guiding, sustaining, reconciling, resisting, and sanctifying for the sake of individuals and communities within and outside the church (...) concerned with care and cure of souls, which includes caring for families, communities, societies, and, in the Anthropocene Age, other species and the Earth (LaMothe 2022).

Med det udgangspunkt bliver det næste spørgsmål, hvordan sjælesørgeren kan arbejde med en klimasjælesorgspraksis, der understøtter den, der søger sjælesorg såvel som sjælesørgeren selv i at forholde sig kritisk til de systemer, vi alle er en del af, og samtidig opbygger gennem omsorg, der kalder på retfærdighed.

Klimasjælesorg på praksis-teoretisk grundlag

Som det gælder det meste arbejde med sjælesorg i nutiden, er der inden for fagdisciplinen en fortsat stigende bevidsthed om, at intersubjektivitet er afgørende, når det handler om evnen til at være nærværende og respondere empatisk og indfølelse i den kærende (sjælesørgeriske) position (Johannessen 2018, 2021). I den forstand må man som sjælesørger kigge lidt på sit eget sind – sindstilstande, reaktioner og handlemønstre – for at kunne hjælpe andre (Cooper-White 2004, Johannessen 2023, 2026).

I en eftermoderne tilgang til sjælesorg ligger også et antihierarkisk islæt, hvor det er en kompliceret sag at afgøre, hvem der lytter og hvem, der er den, der lyttes til (Cooper-White 2015). Sjælesorgen praktiseres i rummet mellem de involverede som en slags “delt visdom”. Det særlige i sammenhæng med klimakrisen er netop, at sjælesorgen her kompliceres endnu mere af den simple kendsgerning, at vi *alle* er påvirket af og involveret i krisen (jf. Cunsolo og Landman 2017). Eller mere præcist: klimakrisen påvirker alle, men naturligvis ikke i samme grad, og ikke alle mennesker er lige ansvarlige for krisen. Desuden vil privilegerede nationer og samfund have flere ressourcer til at være modstandsdygtige. At alle er påvirket af krisen, betyder

kort sagt, at sjælesørgeren må gøre et større arbejde og forarbejde med at reflektere, hvordan hun selv reagerer på krisen, og hvordan omsorgen kan opbygge (Panu 2020, McCarroll 2022).

I og med den antihierarkiske tilgang, er refleksiviteten, som både er møntet på de mennesker der søger sjælesorgen og sjælesørgerne selv, for alvor blevet noget, der optager klimasjælesorgsfeltet. Dvs. at sjælesørgeren ikke kun er i spil, som den der hjælper, men samtidig må forstå sig som en, der selv har brug for klimasjælesorg. Refleksionsarbejdet kan foregå individuelt og i fællesskaber. Frem for blot at tilbyde ressourcer, der reflekterer *over* og *om* klimasjælesorg, er der i sjælesorgsfeltet et vedvarende og intensiveret fokus på at tilbyde ressourcer, der angår *hvordan*. Og at sjælesørgeren tilmed tager sin egen medicin i arbejdet med *hvordan*. I en klimakrise bliver det endnu mere magtpåliggende i praktisk teologi at insistere på at gøre forsøg på at besvare spørgsmålet: “How do we live into and not just talk about a theological anthropology and worldview radically different from dominant frameworks?” (Miller-McLemore 2022).

Hvordan sådanne bevægelser kan ske i praksis, har jeg arbejdet intenst med de seneste år i forhold til at udvikle og afprøve forskellige klimasjælesorgsmodeller til inspiration og hjælp for sjælesørgere – til gavn for dem, der søger sjælesorg. Modellerne arbejder med

- hvordan klimakrisen viser sig med forskellige udtryk i det sjælesørgerske rum, og hvordan disse tilstande kan mødes af sjælesørgeren (Johannessen 2022);
- hvordan sjælesorgen kan skabe plads til vores natur- og klodeforhold som del af en opbyggelig praksis (Johannessen 2024a);
- og hvordan man kan forstå, undersøge og erfare den rejse og forandring, sjælesørgeren selv går gennem som vidne til andres klima-reaktioner, samtidig med, at dette løbende deles i et opbyggeligt fællesskab (Johannessen 2026).

Fagmetodologisk set vokser denne måde at arbejde på ud af et perspektiv, der prioriterer kontekst og “situeret viden” (Haraway 1988). Pastoralteologen Elaine Graham citerer kollegaen Frances Ward for at skrive: “An insi-

stence on the primacy of lived experience is not a surrender to anti-intellectualism – in fact, it requires a high degree of methodological sophistication of knowing and hearing and a preparedness to live with the ‘messiness’ of existence” (Graham 2014). Der er tale om refleksiv viden, som viser sin holdbarhed ved at skabe størst mulig transparens i det situationsbestemte materiale, frem for at vise en generel objektiviserbarhed. Kort sagt er det gennem sammenbindingerne mellem empirisk materiale og litterære tekster i en refleksiv proces, at den producerede viden toner frem (Johannessen-Henry 2015a).

Et begyndelsessted: en basis-øvelse for refleksiv klimasjælesorg

I det følgende vil jeg vise, hvordan sjælesorgen kan arbejde gennem tre enkle refleksionsspørgsmål, der stilles på lige vilkår til alle. Spørgsmålene er inspireret af en forholdsvis kort øvelse, som to gode sjælesorgskolleger og jeg på tværs af nationer gav i opdrag at føre hinanden igennem i et større fællesskab af andre sjælesorgsteologer – som derefter skulle gentage samme refleksionsproces med hinanden i mindre grupper. Øvelsen havde til formål at bringe frem i rummet, hvordan klimasjælesorg omfatter os alle, og i et opbyggeligt fællesskab dele den bevægelse det er, at forholde sig til klimakrisen og kære sig om verden sammen. Som illustration af processen – og i håb om at andre vil gøre forsøg med variationer af den slags refleksive processer – i sognegårde, med kolleger, konfirmander, generation X’er, Y’er, Z’er, boomer’e eller andre – lægger jeg her en optegnelse af min egen bevægelse frem i al sit banale, umiddelbare, ubehjælpelige og personlige udtryk, som den kom frem i kollegafællesskabet – her i skriftens formidlende form.

Det første spørgsmål handler om, hvad der er baggrunden for, at temaet om klima vakte ens interesse? Hvordan det blev vigtigt? (I denne kontekst kunne jeg spørge læseren: hvad er baggrunden for din interesse, siden du åbnede denne artikel? – hvordan blev klima og biodiversitet vigtigt for dig... i et sjælesorgsperspektiv?)

Selvfølgelig havde jeg gennem en del år hørt om smeltende gletsjere og kælvende isbjerger, om dyrearter og planter, der forsvinder. Intellektmæssigt kendte jeg godt til nogle af de nedslående kendsgerninger. Men for nogle år siden slog klimakrisen mig for alvor. Det var, da jeg pludselig forstod tegnet fra de smeltende iskapper – det var dér, hvor det i større skala gik op for mig, hvad vi er ved at miste. Sorgen mærkes helt fysisk i kroppen, i maven, som er et filter revet af mig, hvor jeg ser forureningen, vandet der bliver mørkere, mere grumset, reduceret ilt, plastik overalt, stigende oversvømmelser og brande – og midt i alt dette lidende dyr og mennesker, der skriger og forsøger at flygte – mennesker overalt, både de ramte lidende og de privilegerede herskende. “Der er voldsomme skovbrænde herovre” fortalte min canadiske kollega. Dyreskrigene.

Fagligt melder spørgsmålet sig i lighed med Miller-McLemore’s: Hvordan har sjælesorgen kunnet operere i et så forsimplet og antropocentrisk billede? Teologen Sallie McFague forklarer det sådan, at det protestantiske fokus siden reformationen er blevet indsnævret til menneskelige individer, hvilket understøtter en konkurrerende teologisk model, der forestiller to supervæsener, Gud og menneske, der kæmper om dominans; det vil sige, to (mandlige) væsener, der kun er marginalt beslægtede, meget uafhængige, stærkt antropocentriske, der kæmper om den kontrollerende magt (McFague 2013, 2021).

Som sjælesorgsteolog blev min “klima-opvågning” en anledning til at genbesøge teologi samt den feministiske sjælesorg (Johannessen 2015b). I det lys at feministisk teologi allerede for en del årtier siden adresserede øko-tænkningen, må et centralt spørgsmål i sjælesorgen således genrejses: Hvordan kan vi forstå begrebet omsorg – Guds omsorg? Netop Sallie McFague eksperimenterede med alternative og nye sprog for Gud og insisterede på behovet for at finde metaforer, der adresserer den planetariske dagsorden – i håb om, at andre handlinger kan følge (McFague 2008). Ifølge McFague bliver vi os selv ved at anerkende vores radikale afhængighed af Gud og vores planet. Det, McFague præsenterer, er en “down to Earth”-teologi. Hun foreslår en talen om Gud, hvor Gud ikke er overnaturlig og fjern, men hvor Gud og verden er helt tæt forbundet med hinanden. “I verden som Guds krop er Gud kilden, midtpunktet, ånden for alt, der lever og elsker”. På denne måde er Gud permanent og “kropsligt” til stede for os, alle steder

og tider i vores verden. Enhver skabning tager del i Guds liv, som er *in medias res*. Mennesker skal ikke “regere”, men være medansvarlige for verden (sml. 1 Mos 1,27).

Pointen er her, at min interesse for klimasjælesorg blev vakt, da jeg blev klar over, hvor indfiltret jeg er i antropocentriske tænkings- og handlingsmønstre, og som det er nødvendigt, at jeg forsøger at bryde. – Et uddybende hjælpespørgsmål i vores lille basisøvelse kunne her være: Hvilke systemer er du mon formet og præget af?

Det andet spørgsmål er: Hvorfor nytter det, og hvor kan du gå hen med det?

Siden min klima-opvågnen har jeg gennemgået perioder med et mix af skyld, sorg, aggression, en slags desperation. Det bliver jeg til stadighed ramt af. Helt konkret begyndte jeg i min private sfære – og forsøger gentagende at tage fat i egne mønstre. Fanatisk affaldssortering, genbrug, nægte at købe unødvendige ting, at undgå de firbenede og andre CO2-tunge spiser, granskning af varedeklARATIONER, elbil – dvs. handlinger, der umiddelbart ligger lige for – og forsøger at opmuntre folk omkring mig til at gøre noget af det samme. Sallie McFague har beskrevet, hvordan de fleste religioner tilbyder husregler for, hvordan man lever godt på denne planet; hun opsummerer dem som følger: (1) tag kun din andel, (2) ryd op efter dig selv, og (3) hold huset i god stand til fremtidige beboere (McFague 2021).

Samtidig er det blevet tydeligt for mig, hvor vigtigt det er – for ikke at blive handlingslammet eller synke helt ned i et sort hul – at netop sorgen får lov at få plads. Filosofen Judith Butler har understreget, at man sørger, når man accepterer, at man vil blive forandret af det tab, man gennemgår – og muligvis blive forandret for evigt (Butler 2004). Hun hævder, at sorg har at gøre med at “underkaste sig en forvandling” – hvis fulde resultat man ikke kan vide på forhånd. Butler bemærker også sorgens relationelle eller kollektive karakter: “Tab har gjort os alle til et svagt ‘vi’ “ (Butler 2004, se Johannessen-Henry 2016a). Hvis vi har tabt, har vi begæret og elsket, og vores forhold til andre bærer os “på måder, der udfordrer selve forestillingen om os selv som autonome og i kontrol”.

For mig er der især to ting, der virker som opbyggelige hverdagspraksisser i det virvar af reaktioner, som klimaforandringerne udløser:

1) Miller-McLemore peger i tråd med andre teologiske tekster på det at genopdage den barnlige tilgang til verden (2020). For mig hjælper det at iagttage små liv, når jeg sidder på min jernterrassetrappe ud til gårdhaven og kigger på forskellige fugle bade og drikke i mit kunstigt installerede fuglebad, ukrudtet mellem småstenene, nipper til min yngste datters øko-bed og holder øje med, om "mit" pindsvin har været forbi for at spise kattemaden. Man kunne kalde det en slags hverdagsbønspraksis. At madtilberedning og madindtag med familie og venner har fået en anden omsorgsfuld og meditativ karakter. – Og når jeg stille med store ører lytter med i mine voksne ungers samtaler udi klima-økonomi.

2) At bruge mit arbejde som et redskab til at være i kontakt med andre om klima(sjæle)sorg indgyder mening og opbygger. I både undervisning, forskning og sjælesorgssamtaler giver det modstandskraft at agere som hinandens vidner. Ashlee Cunsolo forklarer det sådan:

This shared witnessing allows the opportunity for individuals to connect with shared responsibility of this grief from a global process, and to understand this mourning as personal, political, and ethical, illustrative of the injustices perpetuated against the other-than-human world by human actions and illustrative of the injustices experienced by those who currently bear the burden of this type of mourning (Cunsolo Willox 2012).

I kraft af 'vi'et (jf. Butler 2004) kan man gensidigt huske hinanden på, at man altid allerede er inden i økosystemet – i et net eller netværk af relationer. Et tillægsspørgsmål kunne her lyde: Hvilke måder at være til på eller handlinger kunne måske give dig fornemmelsen af at være med "det-mere-end-menneskelige" i hverdagens daglige trummerum?

Det tredje og sidste spørgsmål er: Hvor går vi hen herfra? – Eller til læseren kunne jeg spørge: Hvilken lille stump kan du måske tage med herfra artiklen og rumle videre med?"

Selv rumler jeg videre med, hvordan jeg kan bidrage til det at være kirke på nye måder. Vedvarende at forsøge at samle nogle indsigter op – fra æld-

gamle teologier såvel som fra fx de post-koloniale – og udvide bagagen. Som sjælesorgsteolog handler det for mig om fortsat at gå på opdagelse sammen med andre. Have øje for det-andet-end-menneskelige: i samtaler, i bønner, kirkelige handlinger og prædikener. Lade dyr, planter, jorden under fødderne, og omgivelser i det hele taget, blive en bevidst medspiller i det opbyggelige arbejde i forskellige typer af nærværs- og samtalefællesskaber – og i praksis lade os hjælpe af omgivelser, som naturligt gør det muligt at mærke omsorg for verden. Her har en inspiration for mig bl.a. været en studentpræsts deling i en interviewsamtale om sin tilbagevendende sjælesorgs-praksis med studerende under åben himmel – som jeg vil dele her:

Det med klimaet kan føles ret abstrakt – fordi vi jo herhjemme ikke for alvor er ramt af klimaforandringerne. Jeg artikulerer det nogen gange, når vi er ude på vores mos og svampe-ture, som jeg arrangerer. Jeg forsøger at gøre folk interesseret i naturen. Det man ved noget om, det holder man også mere af. Det man holder af, det er man også interesseret i at vide noget om. // Så hvis man kan lære folk at blive glade for biodiversitet ved rent faktisk at lære dem, at der findes flere end én fugl, men at der er mange forskellige slags, og at det faktisk er muligt at lære navnene på dem, og at man kan se dem i naturen og gå op i det – eller planter og blomster – og at det liv, der foregår, er interessant. At måden mos gror på og formerer sig på og lever på er yderst interessant om end fremmedartet for os. At vække den nysgerrighed på natur. Ved at benævne al ting. At bringe spørgsmålet op på turen til at gå og filosofere over: Giver det rent faktisk en større naturforståelse og gør ens relation til naturen anderledes, at man kan sige: “Hov!, det var en skarv, der fløj der!”, frem for: “Der kom lige en fugl”. – Hvad gør det, at det benævnes? Jeg tror, at det spiller en ret stor rolle. // Biodiversitetskrisen Min begejstring for naturen hænger sammen med den kristne forestilling, det er ens forbandede pligt at redde verden – når man bliver så optaget af en fugl, ja, så forpligter kærlighed – når man elsker

noget, kan man ikke lade være med at gøre gode gerninger
(Citat hentet fra Johannessen 2022).

Afrunding

Jeg vil runde af ved at repetere spørgsmålet fra artiklens start: Hvordan kan vi se – mærke, høre og gøre – ting anderledes? Vi er nødt til at eksperimentere med radikalt nye måder at tænke og leve på, fordi det nuværende (vestlige) paradigme er i en tilstand af udmattelse, udtømming og død. Som Owusu-Ansah prægnant formulerer det i deres bidrag i *Mother Earth, Mother Africa and theology*: “Currently, there is the need for a change in our attitudes and behavior. Religious leaders play a role in attitudinal change and can do so through advocacy and education towards environmental sustainability” (Owusu-Ansah og Owusu-Ansah 2021). Vigtigt er her i den nærværende sammenhæng, at rollen som sjælesørger ikke blot handler om at fremme følelsen af accept af døden som følge af klimakrisen – i tro og håb på frelsen. Sjælesørgerens egen klimarejseerfaring i åbenhed for sit ophav og sin omverden – gennem fælles vidnesbyrd, transformation og teologisk gentænkning af omsorg – har betydning for den mere-end-menneskelige kæren, der kan gødes i sjælesørgerisk praksis – som kan nære fornemmelsen af forbindelse og bånd, taknemmelighed for og kærlighed til skabelsen og åbne for modet og rummene til handling hen imod klimaretfærdighed.

Litteratur

Boisen, Anton [1936] 1971: *The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Budziszewska, Magdalena, og Jonsson, Sofia Elisabet 2021: “From Climate Anxiety to Climate Action: An Existential Perspective on Climate Change Concerns Within Psychotherapy”. *Journal of Humanistic Psychology*.

- Butler, Judith 2004: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Cooper-White, Pamela 2004: *Shared Wisdom: Use of the Self in Pastoral Care and Counseling*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cooper-White, Pamela 2015: "On Listening: Taming the Fox". I *Transforming Wisdom*, red. Filicity B. Kelcourse og K. Brynolf Lyon. Eugene, Ore.: Cascade Books, 28-43.
- Cunsolo, Ashlee og Landman, Karen 2017: "Introduction: To Mourn Beyond the Human." I: *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*, red. Ashlee Cunsolo og Karen Landman. Montreal: McGill-Queen's University Press, 3-26.
- Cunsolo Willox, Ashlee 2012: "Climate Change as the Work of Mourning". *Ethics and the Environment* 17, 2: 137-164.
- Graham, Elaine 2014: "Feminist Theory". I *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*, red. Miller-McLemore, Bonnie J. West Sussex: Wiley Blackwell, 193-203.
- Haraway, Donna 1988: "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14: 575-599.
- Johannessen, Christine Tind 2026: "Climate Grief and Transformation: Deepening Pastoral Eco-Theological Grief Care Through Self-reflection, Witnessing and Narrative Practice". *Journal of Pastoral Theology*, 35, 2.
- Johannessen, Christine Tind 2024a: "Love and Reparation: An Approach to Climate Pastoral Care." *Pastoral Psychology* 74, 1: 131-157.
- Johannessen, Christine Tind 2024b: "Hvad kan sjælesorg?". I *Kirken i dag*, Kirkefondet, 24-25.
- Johannessen, Christine Tind 2023: "Mentaliseringsinspireret pastoral supervision". *Tidsskrift for Sjælesorg* 2: 219-249.
- Johannessen, Christine Tind 2022: "Belonging to the World Through Body, Trust, and Trinity: Climate Change and Pastoral Care with University Students". *Religions* 13, 6.
- Johannessen, Christine Tind 2021: "Sjælesorg: Skam, følelser og Guds bevægelse. Nærvær, mentalisering og kristologi som samtalegreb i sjælesorgspraksis".

- I *Skam – Et forsømt aspekt ved kristendommen*, red. M. G. Christoffersen og K. S. Nielsen, København: Eksistensen Akademisk, s. 253-281.
- Johannessen, Christine Tind; McCarroll, Pamela og LaMothe, Ryan 2025: "Pastoral Theology and the Climate Crisis: Introduction to a Special Issue". *Journal of Pastoral Theology*, 35, 2: 75-80.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2018: "Fællesskab og håb: Mentalisering som sjælesørgerisk greb i begravelsessamtalen". *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Sjælesorg", 151: 44-69.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2017: "Listening for Safe Places: Networks of Playing and Chalcedon in Disaster Pastoral Care". *Dialog: A Journal of Theology* 56, 4: 337-351.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2016a: "Sjælesorg for tabets 'vi': Hverdagstroens heterodokse undergrund i teologisk ortodoksi". *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Levet tro", 146: 41-57.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2016b: "The Materiality of Presence: Psycho-Theological Entanglement of Objects in Disaster Pastoral Care". *Journal for Pastoral Theology* 26, 3: 195-214.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2015a. *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*, København: Anis.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2015b: "Kvinder, kompleksitet og kreativitet: Feministisk sjælesorg som teoretisk genre og praksis". *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Feministisk teologi, nu!", 142: 80-95.
- Johannessen-Henry, Christine Tind 2015c: "Katastrofens sjælesorg: Den treenige Gud mellem metal, lig og plastik". *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Katastrofens Teologi", 141: 39-65.
- Johannessen-Henry, Christine Tind & Iversen, Hans Raun, red., 2019: *Mangfoldet tro og sjælesorg. Multiplicitet som vilkår for mennesker, møder og samtaler*, København: Eksistensen Akademisk.
- Klein, Naomi 2014: *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon and Schuster.

- LaMothe, Ryan 2022: *Pastoral Care in the Anthropocene Age: Facing a Dire Future Now*. London: Lexington Books, Fortress Academic.
- LaMothe, Ryan 2016: "This Changes Everything: The Sixth Extinction and Its Implications for Pastoral Theology". *Journal of Pastoral Theology* 26: 178-94.
- McCarroll, Pamela R. 2022: "Embodying Theology: Trauma Theory, Climate Change, Pastoral and Practical Theology". *Religions* 13, 4.
- McFague, Sallie 2021: *A New Climate for Christology. Kenosis, Climate Change, and Befriending Nature*. Minneapolis: Fortress Press.
- McFague, Sallie 2017: "Reimagining the Triune God for a Time of Global Climate Change". I *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, red. Grace Ji-Sun Kim og Hilda P. Koster. Minneapolis: Fortress Press, 101-118.
- McFague, Sallie 2013: *Blessed are the Consumers: Climate Change and the Practice of Restraint*. Minneapolis: Fortress Press.
- McFague, Sallie 2008: *A New Climate for Theology. God, The World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press.
- Miller-McLemore, Bonnie J. 2022: "Climate Violence and Earth Justice: A Research Report on Practical Theology's Contributions". *International Journal of Practical Theology* 26, 2: 329-66.
- Miller-McLemore, Bonnie J. 2020: "Trees and the 'Unthought Known': The Wisdom of the Non-Human (or do Humans Have 'Shit for Brains?')". *Pastoral Psychology* 69, 4: 423-443.
- Miller-McLemore, Bonnie J. 1996: "The Living Human Web: Pastoral Theology at the Turn of the Century". I *Through the Eyes of Women: Insights for Pastoral Care*, red. Jeanne Stevenson-Moessner. Minneapolis: Fortress Press, 9-26.
- Owusu-Ansah, S. og Owusu-Ansah, B.-J. 2021: "Women, religion and sustainable development: Redeeming the environment for human survival". I *Mother Earth, Mother Africa and theology*, red. S. S. Chisale og R. Robson Bosch, *HTS Religion & Society Series* 10: 45-62.

Pihkala, Panu 2020: "Anxiety and the Ecological Crisis: An Analysis of Eco-Anxiety and Climate Anxiety". *Sustainability* 12, 19.

van Nieuwenhuizen, Adrienne, Kelsey Hudson, Xiaoxuan Chen og Alison R. Hwong 2021. "The Effects of Climate Change on Child and Adolescent Mental Health: Clinical Considerations". *Current Psychiatry Reports* 23: 88.

Christine Tind Johannessen, lektor, ph.d., i sjælesorg ved Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, konsulent i Helsingør Stift ved Hum-Praksis-projektet "Sorgens Have" (støttet af Velux Fonden), og beredskabspræst i Region H, Københavns Stift. E-mail: ctj@km.dk

Det dufter lysegrønt af græs

Strøtanker om natur og liturgi

Tine Illum

Naturens nødråb er et opgør med et verdensbillede, hvor mennesker tingsliggør og hersker over naturen. Det er ligeledes et opgør med overforbrug og utaknemmelighed. Både i oldkirkens, middelalderens og nyere teologi er der stor inspiration at hente til et svar – eller i al fald frø til et svar – på dette nødråb. Denne artikel ønsker at finde disse frø, og ønsker dem sennepsfrøets skæbne: at vokse “til et helt træ, så himlens fugle kommer og bygger rede i dets grene” (Matt 13,31-32).

Herfra min verden går. Verdensbilleder – nu med Gud... igen

På alle-sjæle-kalkmaleriet fra omkring år 1500 i Århus domkirke ses en tredelt verden, som man opfattede den i middelalderen: I midten jorden med mennesker, der fejrer gudstjeneste; øverst den treenige Gud med et himmelsk engle-orkester – og nederst, endda med en meget tydelig grænse, ser vi helvedes skærsild med alverdens pinsler – og engle, der henter fortabte sjæle op i himlen.¹

Dét konkrete verdensbillede afspejler ikke vores opfattelse i dag. I al fald kun for ganske få. Helvede er ikke et konkret geografisk pinested, som vi frygter at ende i efter det jordiske liv. Det er blevet et – om end sprogligt

1. Billedet kan ses her: <https://aarhusdomkirke.dk/ugens-kalkmaleri-2/#lightbox/0/>

voldsomt, så dog indholdstomt – ord, der mest bruges til metaforisk at fortælle, at man har det “ad helvede til” og at forstærke udsagn om ondskab eller lidelse.

Himlen er oftest også en metafor, dog for det modsatte: for en næsten uvirkelig dejlig tilstand, eller noget meget smukt, velsmagende, æstetisk skønt etc. De fleste finder det dog meningsfuldt i forbindelse med dødsfald at tale om, at der virkelig findes en himmel, et gudsnærværets sted, hvor der efter jordelivet er liv for vores døde. Men ellers taler vi ikke om himlen som et “sted”.

Jorden er alt, vi har tilbage. Her udspilles alt det, der skal give mening, indhold og retning. Og det relateres ikke til noget guddommeligt udenfor verden. Det er noget, vi selv må skabe, opretholde eller forkaste.

Denne korte “beskrivelse” af det, som vi kalder det sekulære verdensbillede, er naturligvis stærkt forenklet, grænsende til det karikerede. Bedre og mere udfoldede fremstillinger af både det sekulære samfund og den sekulære ideologi er let at finde.

I forskning, i nyere tilværelsesforståelser og i almindelige samtaler adresseres den sekulære forståelse af verden naturligvis. Den er bare ikke mere det eneste relevante verdensbillede. At vedkende sig en religiøs tolkning af verden anses ikke mere som at være naiv eller pinligt intellektuelt tilbagestående. Nærmest tværtimod. “Gud er kommet for at blive”, sagde en forbløffet journalist – og nogle af os vil vel udbryde et “Gud ske lov” og i øvrigt mene, at det snarere forholder sig sådan, at vi nu har fået øje på Gud, der hele tiden har været der.

Vi vender ikke tilbage til verdensbilledet i førnævnte kalkmaleri. Der er snarere tale om at se verden som en helhed og et større mysterium. “Der er mere mellem himmel og jord” er en ofte hørt trosbekendelse. Men der er mere end det. Verdensbilledet er mere holistisk, og der er større – om ikke sans for, så dog vilje til at anerkende andres sans for – det uforståelige, og mystiske. Det gælder i samfundet som sådan, og det gælder også i den teologiske tænkning, i al fald i dele af den. Hartmut Rosas overvejelser over resonans er et eksempel på forskning, der er faldet som vand i tørke (Rosa 2021).

Alene titlen på dette nummer af KFPT – “Teologiske svar på naturens nødråb” – viser hen mod et ikke-sekulært verdensbillede: Naturen har sin egen integritet og sin egen stemme, den har værdi i sig selv, dens nødråb er

en kalden på svar. Eller måske snarere: en kalden på samtale og sameksistens.

Klimaforandringer og -katastrofer er en del af denne kalden, dette nødråb – og også en del af den politiske dagsorden og menneskers forskellige forsøg på at leve ansvarligt i verden. Sasja Emilie Mathiasen Stopas beskriver “nødråbet” således: “De påtrængende erfaringer med klimaforandringer minder os om vores fællesmenneskelige udgangspunkt i afhængigheden af den natur, der med K.E. Løgstrups ord er “ødsel med herligheder, grusom med lidelser, uretfærdig med tilfældigheder.” Samtidig retter de ødelæggende forandringer en anklage mod os selv og vores materialistiske og overforbrugende kultur. I jagten på at gøre os det bekvemt har vi udpint naturen og skabt uorden i temperaturerne.” (Stopas 2023, s. 141).

Teologiske strømninger

Det interessante for denne artikel, der har fokus på liturgi og natur, er at se, hvordan teologien genopdager og nytænker forståelsen af den skabte verden som en helhed i Gud. Dette sker samtidigt i mange teologiske sammenhænge, der inspirerer hinanden. I forhold til liturgien sker det f.eks. i sakramentalteologien, i overvejelserne i forbindelse med den nye bibeloversættelse, i liturgi, i salmer og bønner. Det sker naturligvis også i prædikener, der er en friere stil, men det vil jeg ikke komme ind på her.

Fælles er ofte en genopdagelse af og øget vægtlægning på trinitarisk teologi, der ellers efter reformationen ofte har “tabt” til kristologien. Det er også en teologi, der – uden at miskende Luthers teologi (hvis mere mystiske træk dog i disse år også fremhæves) – går tilbage til oldkirkens kirkefædre, til mystikerne og de middelalderlige teologer og henter ny livgivende mening og inspiration. Der er tale om en større økumenisk bevidsthed, og især nævnes ofte inspirationen fra ortodoks teologi. Det er en erkendelse af, at den ikke-dogmatiske formidling, bl.a. poesi, billedkunst og arkitektur, har teologisk værdi – og ofte sprænger grænserne for den mere intellektuelle formidlings formåen. Et vigtigt nutidigt værk er her Dorthe Jørgensens “Den skønne Tænkning” (Jørgensen, 2014). Endvidere er der den teologiske optagethed af de strømninger, der samlet kaldes “keltisk teologi” og – især

i en katolsk sammenhæng – Pave Frans’ encyklika fra 2015 “Laudato si.” (Frans 2015). Dette er blot noget af den nyere teologiske refleksion, der ofte danner afsæt for ny inspiration og fordybelse.

Når jeg nævner disse “nye” teologiske vægtlægnings, er det fordi de, så vidt jeg kan se, ikke blot er en reaktion og et “svar” på tidens – og dermed også naturens – nødråb. De sammenbinder også oldkirkelig teologi med nyeste salmedigtning, genopliver trinitetsteologien og spiritualiteten (og her kan vi i Danmark ikke takke Dr. Theol. Anna Marie Aagaard nok), og bryder skel ned mellem de forskellige kristne konfessioner samtidig med, at der tænkes og tales ud fra egen teologi, tid og sted. De svarer ikke blot – de kalder selv ud i kirken og i verden, forkynder håb og tilskynder til handling. Ikke blot som nødråb, men også i taknemmelig lovprisning. Dette gælder også i forhold til naturen, der ikke blot ses som værende en del af læren i første trosartikel, men som en inkluderet del af den trinitariske teologi. Som ærkebiskoppen af Canterbury, Rowan Williams, skrev, er man nødt til at tænke både skabelse og pneumatologi med i al tale om Kristus (Williams 2018).

Vor tro er ej på hvad som helst...

Vi møder flere forskellige kulturelle retninger, der beskæftiger sig med forholdet mellem natur, tro og liv (ofte kender vi dem i lidt mere afdæmpede former – også inde fra os selv), som vi må forholde os teologisk kritisk til. Her stilles de ret groft op. De er sjældent så adskilte – og beskrivelsen her yder ikke retfærdighed til de forståelige udgangspunkter, der ofte rummer noget sandt, som vi bør lade os anfægte af.

- panteisme, hvor Gud *er* naturen, i stedet for at Gud, som skaberen, *indeholder* naturen. Tanken er her, at naturen taler guddommeligt til mig, og jeg behøver ikke andet. Kristendommen ses her ofte som (ene)ansvarlig for ødelæggelse af naturen, så jeg må tage afstand fra både kirke og kristendom. Idealet er forestillingen om naturfolks mere “ægte” liv.

- romantisering af natur og landbrug, hvor vi drømmer os tilbage til en imaginær gudsfrygtig og enkel tilværelse på landet, som vi f.eks. synger om det i “Nu er det længe siden,” (Højskolesangbogen, nr. 570) eller til livet i Morten Korchs film. Tanker om natur og liv er her tilbageskuende og “alting var bedre i gamle dage.”
- individualiseret spiritualitet og en form for mysticisme, der lægger afstand til verden, i stedet for at være i verden på en dybere og anderledes måde. Man har set sandheden og ønsker at nå ind til særlige bevidsthedslag. Ny-gnosticisme, om man vil. Der kan være noget feel-good-agtigt over denne stræben efter at tage afstand til verden og få det godt med sig selv og Gud.
- unuanceret vrede, der deler folk op i “gode” og “onde” og skælder ud til højre og venstre. Dialogkaffe med direktører eller landmænd er ikke en mulighed, og der er af og til et noget aggressivt “renhedsideal”, der ikke tåler modsigelse eller nuanceringer.

Jeg søger ikke – jeg finder. Om at grave guld

Overskriften er et citat af Pablo Picasso. Inden vi forestiller os, at vi skal opfinde ny liturgi, for at naturen får lov at skinne igennem, så er det altid godt at se tilbage. Og her finder vi virkelig guld. Vi genlæser Bibelen med et skærpet blik for natur- og helhedssyn. Inspirationen fra oldkirken og kirkefædrene, fra middelalderteologer som Frans af Assisi og Hildegard af Bingen er tydelig. Endvidere er der en vilje til at søge tilbage til Luther og de store teologer efter reformationen for at undersøge, om det, de tages til indtægt for, nu egentlig også er det, de har sagt og skrevet.

Hvad der dog ikke kan ske, når man oversætter Bibelen

I øjeblikket arbejdes der med en ny autoriseret udgave af Bibelen på dansk. Én af de formuleringer, der har afstedkommet diskussion er det hebraiske ord “radah”, der står i skabelsesberetningen (1 Mos 1,28). I den nuværen-

de autoriserede Bibel fra 1992 oversættes det med "herske", hvilket i vores kultur kan misforstås som en tilladelse til at misbruge naturen som en ting, man ejer. Denne forståelse er imidlertid ikke dækkende for den hebraiske forståelse af en hersker, som en, der skal værne om og tage ansvar. I Bibelen 2020, har man derfor oversat det til "tage ansvar for".

I den kommende bibeloversættelse, der planlægges udgivet i 2036, lyder forslaget til oversættelsen "råde over." Om dette spændende oversættelsesarbejde kan man læse meget bedre andre steder. På Bibelselskabets hjemmeside kan man således finde en fin artikel af Søren Holst: "Skal vi herske over dyrene eller tage ansvar for dem?" (Holst 2020).

I vores sammenhæng er det interessant, at forståelsen og oversættelsen af blot ét ord kan være med til at ændre vores forhold til naturen. Jeg håber, at man vil bruge oversættelsen fra 2020, da "råde over" nærmest blot er en lille svækkelse af det misforståelige "herske over".

Alle bjerge skal juble

Læser man Det Gamle Testamente med et særligt blik på natur og helhed i skabelsen, så er det min erfaring, at man i dag får blik for noget andet, end i al fald jeg gjorde for 40 år siden.

I Salmernes Bog kan man i f.eks. salme 96 og 98 læse, hvordan mennesker og natur jubler for Gud, der har skabt dem. Her er et par eksempler på den lovprisende natur: "Himlen skal glæde sig, jorden juble, havet med alt, hvad det rummer skal larme, Marken med alt, hvad den bærer, skal juble, alle skovens træer skal råbe af fryd for Herren." (Sl 96,11-12), "Strømmene skal klappe i hænderne, alle bjerge skal juble for Herren; for han kommer" (Sl 98,8-9a).

Se himlens fugle

Jesus' guddommelige kræfter ses bl.a. ved, at han har del i Guds skabende kraft, han helbreder mennesker, så de er "som ny", ja, han giver liv til døde.

Han velsigner brød og fisk, så der er mad til tusinder. Vand bliver til den bedste vin ved et bryllup. Han kan gå på vandet, og han opstår af døden.

Jesus fortæller lignelser. Mange af billederne heri er hentet fra naturen. Det gælder lignelsen om markens liljer og himlens fugle, der fortæller om Guds omsorg for det mindste, han har skabt (Matt 6,25-34); fortællingen om vintræet (Joh 15,1-8), der viser enheden og samhørigheden i Gud – og det gælder ord om sennepsfrø og hvedekerner, om figentræer, lignelsen om sædemanden – og flere endnu.

Den store bog og den lille bog

I hele Bibelen finder vi altså billeder af og fortællinger om naturen. Kirkefædre, bl.a. Augustin, taler om naturen som “den store bog” og Bibelen som “den lille bog”. Det er vigtigt at sige, at det ikke er en rangordning, men udelukkende betegner størrelsesforholdet. På den tid havde kun ganske få adgang til bøger og til at kunne læse, mens alle kunne åbne øjnene og se naturen.

Augustin siger, at vi må lytte til den hellige skrift, der læses af dem, der kan det. Mens alle, også den ulærde kan læse naturen:

Nogle mennesker læser bøger for at finde Gud. Men der findes en stor bog: selve synet af det skabte. Se op over dig; se ned under dig! Læg mærke til den; læs den! Gud, som du ønsker at finde, skrev aldrig den bog med blæk. I stedet satte han det, han havde skabt, for dine øjne. Kan du forlange en kraftigere stemme end den? Himmel og jord råber jo til dig: “Gud skabte mig!” (Augustin, 1974, s. 123 (egen oversættelse)).

Denne tanke om samspillet mellem den lille og den store bog deles af flere kirkefædre. Det er vigtigt at sige, at det ikke gør Bibelens betydning mindre – snarere, at man finder tegn på alt det, Bibelen siger, i naturen. Tanken går igen i den keltiske teologi, der har spredt sig fra Irland og Hebriderne, især lærdomscenteret Iona Abbey, og inspireret mange. John Philip Newell skriver:

We should look not only to the Scriptures and the Church to know God, but to creation as well as our religious inheritance. Scott (Alexander John Scott. red.) urged us to hold a Bible in one hand, but also to study God “in that other volume” namely the great and holy book of creation. Just as when we listen to the Scriptures, we hope to hear God’s living and immediate Word to us, yet will also hear words of human failure and violence, so when we explore creation we will perceive suffering and cruelty at one level and, deeper still, the grace and boundless creativity of God (Newell, s. 66-67).

Der er altså ikke tale om naturromantik uden et realistisk blik på ondskab og synd. Og der er næppe nogen tvivl om, at denne vægtlægnings på naturen som hellig og som værd at læse, lige nu inspirerer teologer fra mange kirkesamfund på forskellig vis, samtidig med, at der også kan være en tilbageholdenhed, da nogle her vil mene, at disse tanker nærmer sig en mystisk tankegang, der er uvant for lutherske – for ikke at sige calvinske – teologer. For kirkefædrene virker det dog som om, at tanken er integreret i teologien, måske bare ikke den del af deres teologi, vi kender bedst.

Nadver. Guds skaberværk, menneskers arbejde og et – også nutidigt – eskatologisk fællesskab

Salmen “Som korn fra mange marker” (DDS 477) er på sin vis en gendigtning af en af de ældste nadverforståelser og -liturgier, vi kender, nemlig den, vi kan læse i læreskriftet Didaké, der stammer fra omkring år 100. Her står der i en passage i takkebønnen før nadveren: “Ligesom dette brudte brød var spredt ud over bjergene og blev samlet og blev ét, lad således din menighed fra jordens ender blive samlet i dit rige.” I bønnen efter nadveren lyder det: “Herre, husk på din menighed ved at befri den fra alt ondt og at fuldende den i din kærlighed, og saml den helliggjort fra de fire verdenshjørner i dit rige, som du har gjort rede til den.” (Didaké, s.30-31).

De forskellige nadverteologier, der var – og er – en del af splittelsen i den økumeniske kirke, og som vi især kender fra reformationstiden, virker ikke

til at være et tema i den tidlige kirke. Her er det især fællesskabet, som Gud samler på jorden og i himlen, der fremhæves – sammen med takken for nadverens elementer, der både er en del af Guds skaberværk og menneskers arbejde. Denne forståelse findes også i Peter Halldorffs lille bog om gudstjernen. Her er en af takkebønnerne, der er en del af offertoriet:

Velsignet er du, Herre, verdensaltets Gud, for i din godhed giver du os det brød, som vi bærer frem for dig. Af jordens frugt og menneskers arbejde har du forberedt Livets Brød til os.” og
“ Velsignet er du, Herre, verdensaltets Gud, for i din godhed giver du os den vin, som vi bærer frem for dig. Af jordens frugt og menneskers arbejde, har du forberedt Frelsens kalk for os (Halldorf 2014, s. 31 (egen oversættelse)).

Nadverritualets fokus på helheden og “samarbejdet” mellem Skaber, skabelse og mennesker, viser en enhed, der fuldendes i evigheden, men allerede er der “præsensisk eskatologisk” nu, og kan inspirere såvel vores nadverforståelse som vores forståelse af naturen som hellig – og forståelsen af menneskers arbejde som en del af det hellige.

Gud giver os naturens gaver, vi forarbejder dem, giver dem tilbage til Gud, og får dem velsignede tilbage. Det er fine tanker i en nadverbøn – og gode overvejelser at have med ind i den teologiske samtale om naturen som hellig, og om alt det skabtes enhed og liv i Gud. Endvidere bliver det også en tydeliggørelse af, at det jordiske er vigtigt og helligt, og at en kristen spiritualitet tager dette alvorligt.

Enheden mellem himmel og jord kender vi også fra Den danske Alterbog. I nadverritual C siger vi i den indledende bøn, tydeligt inspireret af oldkirken: “Derfor vil vi med hele din menighed på jorden og i himlen, i kor med alle engle, synge din herligheds lovsang” – vi synger ikke kun i vores lille lokale menighed, nej, vi hæfter os på den lovsang, der i forvejen og altid lyder over hele jorden og i himlen.

Oldkirken og den keltiske tradition har ikke samme tradition for at lade dogmatikken lyde gennem bønner og liturgi, som vi. Liturgi, bøn og salmer er en anden genre, nemlig lovprisningens (og af og til klagens). En indledende bøn i et af nadverritualerne fra Iona Abbey lyder:

Loving God, through your goodness we have this bread and
wine to offer,
which earth has given and human hands have made.
May we know your presence in the sharing of this bread,
so that we may know your touch in all bread, all matter.
We celebrate the life, that Jesus has shared among his com-
munity through
enturies,
and shares with us now.
Made one in Christ and one with each other,
we offer these gifts and with them ourselves,
a single, holy living sacrifice. Amen
(Iona Community 2001, s. 44).

Frans og Hildegard, fuglene, solen og en verden, der synger

De to middelalderteologer, Frans af Assisi (1181-1226) og Hildegard af Bingen (1098-1179) har begge bidraget med en forståelse af skaberværket som helligt. Her skal blot nævnes et par eksempler:

Frans af Assisis Solsang er gendigtet på dansk (DDS 17). Her rammes en taknemmelig beskrivelse af skabelsen ind af en lovprisning af naturens skønhed og en afsluttende tak til Den treenige Gud. Salmen rummer flere af tankerne fra denne artikels afsnit "Den store bog og den lille bog." og afsnittet "Alle bjerge skal juble." Gud "har alverden i sin favn", alting er i Gud.

Hildegard af Bingens kosmiske mystik, genfinder vi i Janne Marks "Verden er en salme" (Mark 2018). Janne Mark er både tekstforfatter og komponist, hvilket bidrager til at salmen selv er den helhed, som den skriver frem – en enhed af lyd, også lyden af stilhed, af forbundethed med alle tider. Guds stemme og sang klinger i verden og gør den til en salme. Det er i dén verdensomfattende hellighed, kirken, og vi i den, bliver til i – og det er i den vi bliver til det, vi skal være: lys og salt.

Yndig risler ved vor fod i engen bæk af livets flod

Udenlandske kolleger har flere gange kommenteret noget for dem usædvanligt i den danske salmetradition: at den kristne forkyndelse knyttes til naturen og livet. Med det for øje kan man gå i gang med at læse såvel salmebogen, som nyere salmer. Påskeliljen, som kun den holder af, som har kær, hvad den betyder ("Påskeblomst, hvad vil du her", DDS 236), hvor påskeliljen indeholder hele evangeliet om opstandelse. "I al sin glans nu stråler solen" (DDS 290), hvor Paradis står pivåbent og bækken i engen strømmer fra livets flod. Eller Kristi Himmelfarts "Vaj nu, Dannebrog, på voven" (DDS 257). Guds engle, der i "Velkommen igen, Guds engle små," (DDS 99) vandrer op og ned i julesalmens noder og er selve sangen. Bare for at nævne nogle eksempler.

Denne ubesværede enhed af himmelsk og jordisk finder vi lige så ofte i nye danske salmer. Igen for bare at nævne nogle enkelte: "Guds nåde er en vintergæk" af Simon Grotrian, Janne Marks "Vinter", Lisbeth Smedegaard Andersens "Det sused af vinger i luften i nat", Iben Krogsdals "Nu slår glæden ud med hånden," – og naturligvis Johannes Johansens "Det dufter lysegrønt af græs".

Vi har rent faktisk i Danmark guld i salmerne, når det gælder om at finde sprog for mysteriet: at "Himlen er det, som verden ligger på bunden af", sådan som han siger, ham der i Peter Seebergs roman "Hyrder", ligger i græsset og ser solblinkene i en insektvinge (Seeberg 2019). Fra det perspektiv lever vi på himlens bund. Det skabte er en del af Himlen. Verden er i Gud.

At denne enhed så tydeligt findes i den danske salmeskat er ikke uden betydning – tværtimod. Undersøgelser viser, at vi tror, hvad vi synger! Salmerne synges ganske enkelt ind i os. Og den stærke tilknytning til naturen og menneskelivet gør, at mange salmer ubesværet både er med i Højskolesangbogen og gerne synges også af folk, der "ikke er så kristne, at det gør noget."

Skabelsesgudstjenester, friluftsmorgensang og pilgrimsvandringer

I mange kirker holdes der skabelsesgudstjenester om foråret – ofte som friluftsgudstjeneste – og høstgudstjenesten om efteråret lægger naturligt vægt på skabelsesperspektivet. Der holdes morgensang på kirkegården, eller aften-gudstjeneste i skoven eller parken. Flere og flere steder arrangeres korte eller lange pilgrimsvandringer. Den liturgiske inspiration hentes i traditionen, i andre kirker (nok især den keltiske), der inddrages tegnhandlinger og tænkes kreativt. I Danmark er megen inspiration samlet hos Grøn Kirke.

Skulle det så være et svar?

Ovenstående er naturligvis ikke et direkte svar på klimakrise, grundvandsforurening eller fældning af regnskoven. Og så alligevel... vi finder i al fald her inspiration til en større helhedstænkning, en åbenhed for mysteriet, vægtlægning på opmærksomhed og det enkle liv. Det er ikke noget nyt, vi opfinder, men noget, vi opdager dybt i vores kristne grund og arv.... som guldfund og som frø, der kan spire...

Mit anliggende har været at grave efter guld i den liturgiske tradition og i det gudstjenesteliv, de fleste kender. Nogle steder må arvesølvet pudses op, før det kommer til at skinne igen – og af og til må det i en ny indfatning, sådan som vi kender det fra smykker. Men så skinner det igen... Det glitrer som guld og dufter lysegrønt af græs – håber jeg.

Litteratur

Augustin, 1974: Sermo Mai 126,6, oversat i Vernon J. Bourke (red.), *The Essential Augustine*, Hackett. Latinsk original i *Miscellanea Agostiniana* 1:355-368 (Rom, 1930)

- Didaké, 1985, i Giversen, Søren (overs.), *De apostolske Fædre i oversættelse med indledning og noter* (Bd. 1). Museum Tusculanums Forlag. (Oprindeligt værk ca. år 100)
- Frans, 2015. *Laudato si': Om omsorgen for vores fælles hjem*. Katolsk Forlag.
- Halldorf, Peter, 2014: *Den heliga mässan: Så som den firas alla söndagar och festdagar i Ekumeniska Kommuniteten i Bjärka-Säby*. EKIBS.
- Holst, Søren 2020: "Skal vi herske over dyrene eller tage ansvar for dem?" Bibelselskabet. <https://www.bibelselskabet.dk/skal-vi-herske-over-dyrene-eller-tage-ansvar-dem> (tilgået [dato])
- Iona Community. (2001). *The Iona Abbey worship book*. Wild Goose Publications.
- Jørgensen, Dorthe, 2014: *Den skønne tænkning: Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet*. Aarhus Universitetsforlag.
- Mark, Janne, 2018. Verden er en salme. I *Pilgrim: Ni salmer til fællessang og kor*. Eksistensen.
- Newell, John Philip, 1997: *Listening for the heartbeat of God: A Celtic spirituality*. SPCK.
- Rosa, Hartmut, 2021: *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*. Eksistensen.
- Seeberg, Peter, 2019: *Hyrder*. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab; Gyldendal. (Oprindeligt udgivet 1970)
- Stopas, Sasja Emilie Mathiasen, 2023: Skaber- eller menneskeværk? Skabelse, historie og tradition som før-kulturelle fænomener hos K.E. Løgstrup og Regin Prenter. *Fønix* 2023, s. 141-165
- Williams, Rowan (2018). *Christ the heart of creation*. Bloomsbury Continuum

Tine Illum, præst i Sdr. Bjert, foredragsholder og forfatter. E-mail ti@km.dk

Praktiske og principielle udfordringer for grøn kristendom

Martin Ishøy

The degradation of the environment poses as great a threat to life as nuclear war, and a more probable one (Rolston, 2004,74)

Misforholdet mellem vores viden om naturens menneskeskabte katastrofekurs og de kun mikroskopiske imødegåelser af den er en åndelig krise. Med det udgangspunkt tumler artiklen med både almenmenneskelige og kirkelige udfordringer for den grønne omstilling: fra den konkrete nabo til international politik. Kirkens grønne, praktiske teologi har ikke mindst fat i spiritualitet og forvalterskab, som runder artikel af.

Åndelig oprustning er et varmt emne for tiden. Af grunde som ikke behøves gentaget. Det er let at tale sig bort fra udtrykket, men hvis der er noget, der skrider til himlen, er det samtidigheden af den årelange nedprioritering af åndsvidenskaberne, moralismekortet overfor enhver etisk bekymring samt hånligheden overfor det spirituelle, inklusivt kristendommen på den ene side og på den anden side de uoverskuelige trusler, verden står overfor med kollapset af systemer, som gør et godt liv muligt: Kollapset af klima og miljø, kollaps af den internationale retsorden, de tiltagende angreb på troværdige journalistiske medier, angrebene på fred inden for sikre nationale

grænser. Bæredygtigheden er mere end udfordret hele vejen rundt. Og selv om man ikke kan bevise målbare fakta med ånd, er det svært ikke at se en negativ sammenhæng.

Uanset om man vil kalde det dannelse, sund fornuft, folkeånd, moralitet, kristen, måske kulturkristen livsindstilling eller noget sjette, er vores fælles ånd gået i opløsning – i hvert fald hvis ånden er noget konkret, og ikke blot en abstraktion. I forordet til en bog om dannelse trækker forfatterne en analogi mellem den 6. masseuddøen, som er både menneskeskabt og katastrofal, og en “masseuddøen af begreber, med hvilke vi tidligere har kunnet tale om værdier og meningsfulde fænomener i tilværelsen” (Brinkmann et al. 2021, 10-11). Hvis ånd danner kulturens rodnet, er sammenhængen mellem ydre og indre, mellem fysik, samfund og ånd endnu mere end analogi. Ikke blot naturkriserne, men kriserne hele vejen rundt, er lige så åndelige, som de er fysiske, og skal de imødegås bæredygtigt, er åndelig oprustning ikke mindre påtrængende end teknologiske, økonomiske og militære tiltag.

Ud fra den overbevisning, at kirken og kristendommen om nogen repræsenterer den åndelige side af den grønne omstilling, reflekterer denne artikel over erfaringer med åndelig oprustning på det område, som bredt kaldes Grøn Kirke, dvs. kirkelige og kristne bidrag til den grønne omstilling. At kirken og kristendommen siden Jesus og Paulus har kaldt på åndelig oprustning, tages for givet (Mark 1,15. Rom 1,5). Ligesom det tages for givet, at kirkens bidrag til den grønne omstilling grundlæggende er et åndeligt bidrag, som finder sted i solidaritet med det samfund, som er kirkens hjemsted.

Håb er ånd, og nok er håb ikke en strategi, men uden håb vil ingen strategi lykkes. En erkendelse, som er vigtig i den grønne omstilling som i al åndelig oprustning, er umuligheden af at bevise nogen direkte kausal sammenhæng mellem ånden og samfundsudviklingen. Påviselige forandringer har altid mange årsager, og henvisning til eller påkaldelse af ånden kan ikke være mere end legitimering og udlægninger. Man legitimerer sin adfærd med henvisning til åndelige fænomener, det være sig en livsanskuelse, næstekærlighedsbuddet, livsyringer eller en intuition. Den inspiration og motivation, som Grøn Kirke gennem årene har forsøgt at sprede, har været inspiration og motivation til at handle på egne vegne, og handlinger på egne vegne har altid mange flere årsager end deres legitimation. Eksempelvis kan

det være, at klima og miljø fordre nogle bestemte tiltag, men at menighedsrådet sådan set også kan spare nogle penge på den måde.

Ånden, åndens ytringer og nærvær er således ikke en ressource, som kan maksimeres, den er ikke muskler som kan bruges til et hvilket som helst mål. Ånden kan ikke ejes og den er ikke en færdighed. Snarere er ånden livet eller "gudindblæst livsånd", der bevæger skabningerne i fuldbyrdelsen af kærlighedens gerninger. For mennesker er det bl.a. arbejdet for den grønne omstilling, som er en forudsætning for klodens og de kommende generationers lykke og gode liv. Åndelig dannelse eller oprustning er tilvejebringelse af bevidstheder og tænkning om åndens liv i fortid, nutid og fremtid, i sproget, i præbevidst sansning, i fællesskabet. Nogle taler om resonans. I Grøn Kirkes sammenhæng handler det om natursyn, etiske fordringer, bøn og ritualer, taknemmelighed og fred med naturen, herunder mellem mennesker. Det grønne mål er, at Guds fred lykkes, så hele skabningen blomstrer i sin egen ret, og "så af det hele, som Gud har skabt, går kun fortabelsens æt fortabt!" (DDS 291).

I Grøn Kirkes teologiske grundlag (Grøn Kirke a. u.å.) indkredses den gave og opgave, arbejdet bygger på, med en række nøgleudsagn, heriblandt: Taknemmelighed for og glæde over skaberværkets unikke skønhed og rigdom, respekt for den iboende værdi i alt skabt, oplyst opmærksomhed på menneskets integrerede plads i skaberværket og ansvarlig forvaltning af og i skaberværket. Taknemmelighed, glæde, respekt, opmærksomhed og ansvar er åndelige fænomener, som bærer de fysiske, menighedsbaserede og samfundsrettede tiltag, som der kaldes på i Grøn Kirkes "tjeklister" og i diverse projekter, udgivelser og kampagner om alt fra kirkejord til kostvaner.

Klima i modvind

Spørgsmålet er, hvordan det går. Det går paradoksalt. Snævert betragtet er der grøn medvind på kirkernes cykelstier. Det er værd at fejre. Ud fra en input-output betragtning, ville det dog være skønmaleri at sige, at det gik fremragende. Situationen er ikke så grel, at kirken generelt dementerer sin grønne forkyndelse med en kulsort drift. Der er god, grøn bevægelse i mange kirker og antallet af grønne kirker stiger. Men både det som kirkerne gør, og

det som de siger, er jo vidnesbyrd for verden, vidnesbyrd som, var Danmark et kristent land, burde afstedkomme en accelereret grøn omstilling i samfundet. Hvad dette angår, er der ikke grund til jubel. I øvrigt kan det ikke nægtes, at der i dele af det kirkelige landskab fortsat er en vis tøven i forhold til se kirkens grønne opdrag i øjnene.

I SVM-regeringens regeringsgrundlag fra 2022 hed det, at Danmark er et kristent land (Regeringen, 51). Det ville være bedre, hvis der havde stået, at Danmark skulle være det. For så vidt der er noget om snakken, underforstås det, at kristendommen har kulturvirkninger i samfundet. Når imidlertid den grønne omstilling er en uafviselig og påtrængende kristen fordring, og når SVM-regeringen nedjusterede landets klimamål for 2035 til 82% , hvilket er tæt på *laissez faire*, i stedet for de 90% som var forventningen hos mange, kan man med god ret spørge, hvor stærke kulturvirkninger kristendommen har haft på det grønne område.

Nedskrivningen af klimaambitioner er imidlertid ikke enestående for SVM-regeringen. Det er helt i overensstemmelse med visse vælgergrupper. Det blev dokumenteret ved kommunalvalget november 2025, hvor angsten for jordbaserede solceller spillede en stor rolle. Besværgelserne om bestemt ikke at være modstander af den grønne omstilling var mange. Solcellerne skulle bare ikke placeres lige på de marker, som man selv havde udsigt til fra baghaven. At naturindholdet i en solcellemark kan være meget større end i en konventionel kornmark (DM u.å. og DN u.å.), blev ikke taget i betragtning, og i lyset af den politiske retorik om, at den grønne omstilling ikke kommer til at koste danskerne noget eller påvirke vores livsstil, kan NIMBY-reaktionen ikke undre (NIMBY er et kendt engelsk udtryk, der betyder "ikke i min baghave"). Fantasien om det hyggelige landbrugsland lever i bedste velgående.

Danmark er et meget lille land, og den politiske nedprioritering af klimaet, afspejler den internationale udvikling både i EU og i COP-sporet, hvor det seneste møde, COP30 i Belém, Brasilien, mislykkedes med at få så meget som en direkte reference til udfasning af fossile brændsler endsige en køreplan for udfasningen med i slutaftalen. Ti år efter vedtagelsen af Paris-aftalen lever verdens lande langt fra op til målet i aftalen. Så vi har lille Danmark, det større EU, det globale FN-system med COP-møderne. Og så har vi den helt store klimakatastrofe, som blev valgt til præsident i USA 20.

januar 2025. Trump har gjort alt for at standse den grønne omstilling, og hans politik har med al tydelighed demonstreret sammenhængen mellem alle de kriser, som blev nævnt indledningsvis.

Kirkens rolle

At ignorere at vilkårene for den grønne omstilling, som vi, kloden og de kommende generationer har fatalt brug for, har ændret sig drastisk de senere år, forekommer uklogt. Vilkaarene er blevet meget værre. Spontant melder spørgsmålene sig; hvad skal vi gøre, og er det det rigtige, vi har gjort? Ikke mindst som luthersk kirke må vi også spørge, hvem vi er, der gør noget? I forestillingen om at være et kristent land ligger, at der er en kristen klimahandling, som er statslig og civil, men ikke kirkelig, men altså båret af den ånd, som både er kirkens og verdens Herre og Gud. På baggrund af den lutherske toregimentelære kan det ikke være anderledes. At Folkekirken i dag sammen med alle de andre kirker i Danmark kun indtager en begrænset plads i koret af normleverandører, ændrer ikke på den lutherske overbevisning om Guds ånds virke uden for kirken. Både i fromme kristne og alle mulige andre.

Betyder Guds ånds klimahandling udenfor kirken, at kirken som åndens selvbevidste institution ikke skulle have et samfundsopdrag, og ikke selv skulle bidrage til samfundets og klodens grønne omstilling med ord og fysiske tiltag? Selvfølgelig ikke. Det betyder det lige så lidt, som samfundet er åndsforladt uden kirken. Som Kristi krop (1. Kor 12) søger kirken naturligtvis at give ånden udtryk og faste former, som ikke kun adresserer verdens elendighed, men også elendighedens årsager. Det er faktisk diakoni for kloden, som er blevet syg og udstødt. Derfor findes Grøn Kirke, som både inspirerer til at imødegå naturkriserne og til at bekæmpe deres årsager, hvoraf åndelig dovenskab er en af de afgørende.

En af erfaringerne med kirkens grønning er, at kirkens bidrag lykkes bedst, når det fysiske og det åndelige er forbundet. Rene ord uden handling kan både inspirere, skabe fred i hjertet og "råbe politikerne op", men hvis ordene kommer fra en kirke, som intet gør, mangler de troværdighed. Omvendt bidrager en kirke, som begrænser sit klimabidrag eller forbedrer

sin miljøpåvirkning, kun med sin lille dråbe i det store ocean. Italesætter den ikke sit bidrag som kristent begrundet og dermed som åndens værk, forbliver den og dermed ånden upåagtet i det store sammenhæng. Upågtet og derfor uden spredningseffekt. Kirken skal sige, at den foretager energibesparelser, jordomlægning og økologiske og biodiverse tiltag på kirkegården, fordi den er en kirke. I mange årtier har dogmet ganske vist været det modsatte. Kirken skulle ikke gøre sig til noget særligt. Det har været opskriften på kirkens tiltagende irrelevans i mange menneskers øjne. "Således skal jeres lys skinne for mennesker, så de ser jeres gode gerninger, og priser jeres fader, som er i himlene" (Matt 5, 15-16).

Som nævnt blev COP30 endnu en skuffelse for håbet om en bæredygtig fremtid. Igen har det internationale samfund vis sig ude af stand til at træffe effektive og bindende aftaler, som bliver overholdt. Der er ingen grund til at skyde skylden på taberne, som er alle de mange lande og politikere, som ønsker internationale retsforhold, som kan føre til bæredygtighed. Det er ikke "politikernes skyld". Skylden ligger hos despoterne i øst og vest, som kører efter devisen: *efter mig syndfloden*. At Trump i januar 2026 trak USA ud af FN's klimakonvention, som er grundstenen i det internationale klimasamarbejde, herunder COP-sporet, taler sit tydelige sprog. Men det giver ingen grund til at opgive ævred. Tværtimod giver det alle anstændige mennesker grund til at intensivere indsatsen dér, hvor de er. Gør det ikke værre ved at afvente direktiver oppefra, men "go local" og arbejd sammen, som opfordringen lyder fra Christiana Figueres, tidligere chef for FN's klimasekretariat og en af hovedarkitekterne bag Paris-aftalen (Figueres, Christiana, a u.å. og b 2021).

At gøre dét er kirkens førstevalg. Et eksempel på det findes i Roskilde Stift, hvor vi i en årrække har fejret skabelsestiden, som er perioden fra 1. september til 4. november. Den grundlæggende erkendelse i skabelsestiden er dobbelt. Dels har det pres, skabelsestroen og skabelsesforståelsen har været udsat for i århundreder, gjort den uselvfølgelig for mange. Dels er det nærliggende at se mængden af accelererende naturkriser som resultatet af glemsel af netop skabelsestro og -forståelse. Skabelsestidens fejring og andre aktiviteter gør Gud som skaberen nærværende for troen. Aktuelt er der økumenisk enighed om at løfte dette fokus op på et højere niveau ved at indføre det, som kaldes en "ihukommelsesdag", hvor fokus er skabelsen og

Gud som skaberen. På initiativ fra Grøn Kirke opfordrede flere danske biskopper i 2025 kirkerne i deres stifter til at gennemføre denne fejring (Grøn Kirke b u.å.).

I Roskilde Stifts fejring har intentionen fra begyndelsen været på én gang at fejre skaberen med tak, sang og bøn og at “komme ud af siloen”. Netop sammenhængen mellem samfundets klima- og miljøudfordringer og Guds ord og ånd har således været sigtepunktet i den årlige begivenhed, som i dag kaldes “Skaberværk”. Cocktailen har været blandet forskelligt fra år til år. De senere år er gudstjeneste, pilgrimsvandring og fællesspisning vokset med workshops om kirkejord og naturspiritualitet samt en håndfuld aktiviteter for både børn og voksne i Biskoppens Have samt en rundbordssamtale mellem kirkefolk, politikere og grønne organisationsfolk.

Sammenhængen mellem kirkens fysiske omstilling og dens kirkelige, dvs. åndelige bevæggrunde kommer godt til orde ved “Skaberværk” i Roskilde Stift (Roskilde Stift u. å.) – og ved andre kirkelige begivenheder landet over. Det er nemt. Mindre nemt er det, når menighedsråd ønsker at gennemføre grønne tiltag, som kirkens naboer ikke er glade for. Et eksempel på det kunne være Strøby nær Køge, hvor menighedsrådet (februar 2025) ønsker at omdanne et stykke landbrugsjord til natur. Der er et væld af forhindringer for det, som i øvrigt ville være et kærkomment bidrag ind i den grønne trepart. Der er lovgivningsmæssige udfordringer, men der er også lokale protester. Som en af kirkens naboer udtalte til TV2, “Der skal ikke være skov her i vores baghave. Det ødelægger vores udsigt...”, og “Hvis der er vild natur på det stykke, kan det blive et helvede for os. Så står ukrudtet jo ind i vores haver”, og der trues, “Hvis de på en eller anden måde får det igennem, vil vi kræve millionerstatning” (TV2 a og b u.å.). Det er unægtelig nogle meget tankevækkende udtalelser, naturkrisens alvor taget i betragtning. Menighedsrådsformanden udtalte, at han så frem til at fortsætte dialogen med naboerne. Spørgsmålet er, hvordan samtalen bliver gunstig, når den begynder midt på konfliktstigen. En mulighed kunne være at stige ombord i helikopteren og overveje natursynet som noget, der står over egeninteressen. Natursynet kommer nemlig ikke ud af den blå luft, men trækker på både naturvidenskabelige, æstetiske, idehistoriske og kristne begrundelser, og kunne derfor berede samtalen et fastere grundlag end den blotte “det synes jeg”-attitude.

Naturspiritualitet

Nu er det som bekendt sådan, at synspunkter og opfattelser aldrig lever isolerede liv. De hører altid til i livsformer og praksisser. Af den årsag er spirituelle tilbud kommet på dagsordenen i mange kirker. Man har ikke så meget lyst til begrundelser, men mere til gode oplevelser. Naturspiritualitet kan antage mange former, men gentagne erfaringer med naturspiritualitet har det med at afstedkomme en dybere samklang med naturen. Med ordene fra Kristuskransens far, Sveriges afdøde biskop Martin Lönnebo, er naturrens katedral “en helig plats och här bor förvisso Gud. Men för att klart se det måste man gnugga damm ur ögonen” (Lindström 2016, 9). Det er det, der sker i megen af den pilgrimsvandring, som har bredt sig i Danmark i dette årtusinde. Det “gælder ... om at have modet til at indgå i en åben eksistentiel erkendelsesproces og gøre fordybelsen i de mere skjulte lag af den kristne tro mulig”, som Roskilde Stifts pilgrimspræst Elizabeth Knox-Seith skriver (Knox-Seith 2019, 21). Hun udtrykker det meget rammende: “Nutidens pilgrimme vandrer i længslen efter at finde spor af Guds stille fodaftryk i verden – bevidst eller ubevidst ... For så vidt er den moderne pilgrimsspiritualitet et opgør med sekulariseringen, skabt på sekulariseringens egne præmisser. Udgangspunktet for sekulariseringen er nemlig, at troen på Gud ikke længere er sikker, men et åbent spørgsmål. Pilgrimmen vandrer derfor for at finde eller opdage Guds genspejl i både verden og i sin indre identitet” (ibid. 36). Selv henter hun inspiration i den keltiske kristendoms syn på naturen, sjæleveskabet og menneskets rolle i skaberværket. Men både her og i andre spirituelle, dvs. åndelige, traditioner er omdrejningspunktet en eksistentiel genbesindelse eller åndelig oprustning, som knytter selvforståelse og naturforståelse sammen og omfatter begge med respekt og omsorg. Om pilgrimsvandring vil være noget for modstanderne af kirkens grønne planer i Strøby, vides ikke. Men det ville sandsynligvis øge mulighederne for fælles forståelse.

Så den opblomstrede interesse for pilgrimsspiritualitet og andre former for spiritualitet er et vigtigt element i kirkens grønning. Det er en tilgang, som har fat i eksistensens dybe rødder, herunder i den sanselige natur, som åbner sig som skabelse. At spiritualiteten lejlighedsvis mødes med skepsis, er imidlertid en kendsgerning, ligesom det er givet, at den som al anden kir-

kelighed og religion kan køre af sporet. Elizabeth Knox-Seith peger selv på en af problematikkerne. Luthers rasende opgør med sin samtids pavekirke gjaldt også tidens pilgrimsvandring. De blev beskyldt for at være en form for indbildt og på alle måder skadelig selvfrelse ved gode gerninger.

Selv om forestillinger om evig fortabelse og regnskabsføring over gode og onde gerninger ikke er det, der plager mange mennesker i dag, kan pilgrimsvandring, meditation m.v. godt blive sådan en form for selvhjælp, som fører til fortvivelse og endnu dårligere selvværd. En sekulariseret luthersk kritik er ikke nødvendigvis ubegrundet. Imidlertid kan pilgrimsvandring m.v. også udmærket tage Luther til indtægt, idet nutidens danske og skandinaviske, kristne pilgrimsvandring handler om taknemmelighed og glæde over skaberværket, om føddernes tavse bøn og om at vederfares Guds nådefulde smil og sanselige ord i naturen. "En hvilken som helst fugl eller fisk er ikke andet end navneord i Guds grammatik" (WA 42,37). Pilgrimmes håb er at møde svar på sin længsel efter Gud. Nogle dage er ens skal for hård, men andre dage mærkes Gud med deres fred og sin trøst. Det handler ikke om selvhjælp, men om at prøve at finde sporene af ham, som gik forud for os. Guds nåde kan ikke fortjenes, men den der graver sin talent ned i et hul i jorden, opdager den ikke. Den kommer bag på os i sansningen af årstidernes skifte (bæredygtighed), og naturens mangfoldige skønhed (biodiversitet).

Som antydet rammer en luthersk kritik ved siden af, hvis den kopierer 1500-tallets kritik for gerningsretfærdighed. Hvis kritikpunktet imidlertid forstås bredere som forestillingen om selv at kunne manipulere sig fri af onder, som den sunde fornuft ikke kender en kur mod, kan der være noget om kritikken. Så bliver kritikken en advarsel mod selvbedrag, og selvbedrag gør ulykkelig. Den magiske faldgrube er nemlig en realitet. Men naturen er ikke magisk, og har aldrig været det uden for Disneys studier, og den populære tale om "genfortryllelse" har brug for en alvorlig selvbesindelse. Det spirituelle landskab er fuldt af alt fra krystaller til bedekranse, og selv et krucifiks kan misbruges religiøst. Det kan et egetræ også. Men Gud er skaberen af alt, både det synlige og det usynlige, og alt spejler Kristus, som et krystal spejler lyset. Det gør ikke naturens forekomster magiske. De kan ikke bruges til at opnå noget, der ikke kan ske på naturlig vis. Men naturens forekomster, et træ, et økosystem, en kogle, et fugleflojt, blikket i rådyrets

øjne, er mødesteder med Gud, og kan af Guds nåde erfares som sådanne. Naturen er ikke magisk. Den er sakramental.

Derfor er naturbegrebet umisteligt for kristen teologi. Naturen er det fremmede, som samtidig er en selv, og som sådan er den mødestedet med Gud. Som det forudgivne, hvor Gud er at møde, trodser naturen rigide dikotomier mellem subjekt og objekt, natur og kultur. Ikke kun den grønne og blå, duftende natur, som ligger udbredt omkring os, også vores egen og hinandens natur. Når vi så i øvrigt ved vældig meget om naturens sundhed og sygdom, må det være umuligt for den, der søger og håber på Gud i naturen, ikke at kæmpe for dens sundhed. Den der går pilgrimsvandring eller på anden vis kontemplerer Gud og naturen, vil dens bedste, og må derfor arbejde på den. Det forehavende er kernen i den kristne forvalterskabstanke.

Forvalterskabstanken

Forvalterskabstanken er grundlæggende kristen antropologi. Den er en dimension af menneskets gudbilledlighed. Det har jeg selv skrevet en lille smule om, andre meget mere (Ishøy 2023). Kort udtrykt består forvalterskabet i så vidt muligt at løfte ansvar for verdens udvikling i billedet af Gud, der elsker og arbejder på skabningens bedste. Særligt i forhold til naturen består forvalterskabet derfor (med Søren Holsts ord) i at “være overfor dyr og planter og den øvrige natur, som Gud er over for os og hele den fysiske verden” (Søren Holst 2023, 107).

Nogle spørger, hvad forvalterskabstanken skal til for. Hvorfor kan mennesker med en økologisk eller anti-antropocentrisk verdensanskuelse ikke nøjes med næstekærlighedstanken, udvidet til at omfatte andet end mennesker? Svaret er, at forvalterskabstanken tjener samme slags formål som toregimentelæren. I denne verden kan samfundene ikke regeres med evangeliet eller kærligheden alene. Som al erfaring siger, fører teokrati til kaos og katastrofer. Iran behøver ikke nævnes, men det var den vrangforestilling, Luther bekæmpede. Forvalterskabstanken flytter fokuset fra samfundet til mennesket. Som toregimentelæren erkender, er det ikke alene virkelighedsfjernt, at vores livsførsel skal bæres af kærlighed alene. Det er også den sikre vej til selvforagt og moralisme. For at sige det med et kendt Luthercitater ud-

stikker forvalterskabstanken rammen for mennesker, som *synder tappert, men tror endnu mere tappert på Kristus*. Kristi liv var båret af kærlighed alene. Men vi er ikke Kristus. Den gode hyrde forlader de 99 får og leder ødemarken tynd efter det ene, der forsvandt. Det er forvalteren taknemmelig for, men hun kender sin verden og ved, at forvekslingen af sig selv med Kristus let fører til alles fattigdom og lidelse. Verden er fuld af dilemmaer, og nogle gange er der virkelig brug for at synde tappert, men at tro endnu taprere på Kristi gerning.

Forvalterskabet er godt og gunstigt menneskesyn og selvforståelse. Det må imidlertid også erkendes, at forvalterskabstanken kan være og har været legitimerende for livsformer og attituder, som kun kan vække skam. De naturkriser som accelererer i dag, skyldes i høj grad vores civilisations manglende forståelse, omsorg og respekt for naturen, og mange har (især siden Lynn White 1967), set kristendommen som en væsentlig årsag til miseren. Derfor er en del økoteologer skeptiske overfor forvalterskabstanken, som eksempelvis af økofeministen Trees van Montefoort kaldes “an awkward concept” (van Montefoort 2022, 172). Som andre mener hun, at tankegangen understøtter ideen om menneskets kontrol over naturen, svarende til den “hierarkisk positionering”, som utvivlsomt har været medvirkende til generationers ringeagt for naturen og dermed til nutidens ødelæggende naturkriser.

Det er velkendt, at ideen om menneskets kontrol over naturen fik sit måske mest ekstreme udtryk hos Francis Bacon (1561–1626), der som en af den empiriske naturvidenskabs grundlæggere mente, at mennesket skulle underlægge sig naturen i betydningen at gøre den til sin slave. Bacon var en tidlig foregangsmand for nutidens ekstraktivisme. Han ville synge med på “Drill, Baby, drill”. Den attitude er let at få øje på som en baggrund for vores civilisations tingsliggørelse af naturen. Men at binde den op på forvalterskabstanken synes ikke sagligt. I størstedelen af Europas historie har forvalterskabstanken ikke spillet nogen væsentlig rolle, og at nogen i historiens løb har misforstået deres ansvar som skabningens forvalter, er ikke en god grund til at fralægge sig ansvaret for vores forvaltning af kloden og dens natur. Vi forvalter den under alle omstændigheder, og så synes en ansvarlig forvaltning i lyset af Gud, der elsker sin skabning, og ønsker dens bedste, nærliggende – men med en konstant, også historisk, bevidsthed om

arrogancens mulighed. Helt klar over egen fejlbarlighed giver forvalterskabstanken mennesker en realistisk model for kærlighedens gerninger i et liv, hvor naturen er blevet problematisk. Som det udtrykkes et sted, er det umuligt at leve i forvalterskab og solidaritet med det, man ikke elsker. Med Grundtvigs ord: "han har aldrig levet som klog på det er blevet, han først ej havde kær". Eller mere nutidigt: "Earthkeeping and discipleship must constantly return to love" (Brunner et al. 2014, 151). Guds forvalter er pinligt bevidst om det muliges kunst.

Det gælder på det personlige plan, og det gælder kirkeligt. Ansvarligt forvalterskab skal selvfølgelig være en essentiel dimension i kirkens vidnesbyrd og praksis i sit samfund. Det understregede allerede den nutidige forvalterskabstankes grand old man Douglas John Hall i 1982, som til sin død investerede sin forskning i kirkens rolle i samfundet (Hall 1982 og senere). Det er det, menighedsråd gør, når de bliver Grøn Kirke eller kirkegård, når de omlægger jord og når de gør sig gældende som normleverandør i lokalsamfundet.

Litteratur:

Brinkmann, Svend, Lene Tanggaard, Thomas Aastrup Rømer (red): *Sidste Chance*. Klim 2021.

Brunner, Daniel, Jennifer Butler and A.J. Swoboda: *Introducing Evangelical Ecotheology*. Baker Academic, Michigan 2014.

DM: <https://dm.dk/bio/alle-artikler/biodiversitet/solcelleparker-kan-give-biodiversitet> (set 2.2.2026).

DN: www.dn.dk/nyheder/2025/solcellepark-i-vedde-sikrer-bade-biodiversitet-og-bidraget-til-gron-omstilling-af-energi/ (tilgået 2.2.2026).

Figueres, Christiana a: [Christiana Figueres Press Briefing: Why The Climate Fight Is Far From Over](#) (tilgået 22.06.2026).

Figueres, Christiana b 2021: *The Future We Choose*. Random House LLC US.

Hall, Douglas John: *The steward: A biblical symbol come of age*. Friendship Press for Commissio, 1982, 2004.

Grøn Kirke a: <https://grønkirke.dk/om> (tilgået 22.06.2026).

Grøn Kirke b: <https://grønkirke.dk/det-groenne-kirkeaar/skabelsestid/skabelsens-dag> (tilgået 22.06.2026).

Ishøy, Martin: “Det farlige forvalterskab”, 109-117 i Kristine Kaaber Pors m.fl. red., *Klima, tro, håb og handling*, Eksistensen 2023.

Holst, Søren: “Hvordan hersker man over fisk”, 101-107 i Kristine Kaaber Pors m.fl. red., *Klima, tro, håb og handling*, Eksistensen 2023.

Knox-Seith, Elizabeth: *Den bevægelige spiritualitet – pilgrimsvandring som opdagelsesrejse*, Eksistensen 2019.

Lindström, Hans Erik: *Naturens Katedral. Meditationsbok*. Libris Förlag 2016.

Montefoort, Trees van: *Green Theology. An eco-feminist and ecumenical perspective*. Darton 2022.

Regeringen: *Ansvar for Danmark. Det politiske grundlag for Danmarks regering* 2022.

Rolston III, Holmes: “Environmental Ethics: Values and duties in the natural world”, i Susan Armstrong og Richard Botzler (eds.); *Environmental Ethics*, 3 ed. Boston 2004.

Roskilde Stift: <https://www.roskildestift.dk/aktuelt/skabervaerk> (tilgået 22.06.2026).

TV2 a: [Nabo er sur på kirkens naturplaner: – Træer vil ødelægge min udsigt – TV 2](#) (tilgået 27.02.2026).

TV2 b: [Menighedsrådsformand med “bibelsk” drøm møder “tåbelig” modstand – TV 2](#) (tilgået 22.06. 2026).

Martin Ishøy, Cand.theol. og Ph.d., sognepræst i Sankt Jørgensbjerg sogn, Roskilde. E-mail: mi@km.dk

Redaktion

Christine Tind Johannessen

E-mail: ctj@km.dk

Signe Danielsen

E-mail: sid@km.dk

Jacob Bech Joensen

E-mail: jbj@km.dk

Isak Krab Koed

E-mail: isak@km.dk

Karina Juhl Kande

E-mail: kjk@km.dk

Laura Bjørg Serup Petersen

E-mail: lbsp@cas.au.dk

Erik Kelstrup

E-mail: eke@km.dk

Pernille Nærvig Petersen

E-mail: pnp@km.dk

Mette Berndsen

metteberndsen@edu.au.dk

Henrik Brandt-Pedersen,

E-mail: henrik@eksistensen.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 178

47. årgang (2026) udgives af redaktionen i samarbejde med Eksistensen og Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter.

Ansvarshavende redaktører for nr.

178: Teologiske svar på naturens nødråb

Christine Tind Johannessen og

Mickey Gjerris

ISSN 0106 – 6749 © Forfatterne og

Kritisk forum for praktisk teologi

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Eksistensen.

Principlayout: freiheit09

www.eksistensen.dk

e-mail: eksistensen@eksistensen.dk

Trykte numre af tidsskriftet op til 2020 kan så længe lager haves fås ved henvendelse til Eksistensen.

Digitale numre 1999-2020 kan frit hentes her: <https://www.eksistensen.dk/boger/tidsskrifter/kritisk-forum.html>

Digitale numre 2020-2024 kan frit hentes her: <https://www.kfpt.dk/>

Digitale numre fra 2025 og frem kan frit hentes her:

<https://tidsskrift.dk/kfpt>

Henvendelse vedrørende indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer.