

# KLIMAFORANDRINGERNES METAFYSIK

Verden som natur, omgivelser og ophav

CECILIE RUBOW

„Det er naturvidenskabsfolk, som har gjort os opmærksomme på kulstofcyklusen, de atmosfæriske ændringer og den globale opvarmning, men problemet tilhører os alle.“ Sådan begynder James R. Fleming (1998:3, min oversættelse) sin beskrivelse af klimaforandringernes historie. I bogen (og filmen) *En ubekvem sandhed* (2006) ser Al Gore på samme vis klimaændringer som alles problem og som sådan et moralsk anliggende. Sådan forstået er klimaforandring er ikke blot konstaterbare fysiske processer, for de kan ramme så bredt og stikke så dybt, at de foranlediger metafysiske svar, det vil sige svar, der søger hinsides de fysiske forandring. Klimaforandringerne udkommer derfor i mange versioner på tværs af kulturelle felter. Det er ikke mindst det, der gør klimatiske forandring så udfordrende for samfund verden over – og for samfundsvidenskaberne. Vejr har man alle steder, og den opmærksomhed, som nuværende eller fremtidige forandring tiltrækker sig i disse år, gennemtrænger både politiske økonomier, økologiske ideologier og et væld af menneskers praktiske erfaringer med de omgivelser, de lever i. Når klimaforandringerne slippes løs, kan i de stor hast oversvømme store områder på tværs af de kulturelle barrierer, som (lejlighedsvis) er sat op mellem kultur og natur, økonomi og økologi, religion og politik. Det er dermed brede metafysiske landskaber, der åbner sig.

Denne artikel koncentrerer sig om nogle af de *økoteologiske* reaktioner på den globale opvarmning – eller mere bredt formuleret – den nuværende „økologiske krise“ i nogle af de kristne versioner. Det indledende spørgsmål er, hvordan kristendommen, som er notorisk kendt for et distanceret natursyn med mennesket i centrum, ser sig i stand til at reformere både sine begreber, sit ry og sit virke. Det er særligt protestantiske former for økoteologi i Vesten, der leverer metafysikken i denne sammenhæng, men som det vil fremgå, er der også andre, måske overraskende, deltagere i det økoteologiske felt, deriblandt Bruno Latour, der med et katolsk udsyn formulerer noget så sjældent som en *antroteologisk* begrundet

metafysik, der forbinder den natur og omverden, der er under transformation, med videnskaben, som proklamerer transformationen, og med religionen, der, hævder Latour, har sproget og passionen til at føre kloden gennem krisen.

Klimaændringernes kristendom er en interessant – og muligvis vigtig (Hulme 2009, 2010) – historie at fortælle i sig selv nu, hvor samfundsvidenskaberne rykker ind i forskningsfeltet om klimaændringernes sociale og kulturelle konsekvenser. De flere og flere direkte appeller fra den naturvidenskabelige verden til religionens verden om at bidrage til den nøgterne oplysning om klimaændringernes realitet, indgyde troende forandringens mulighed og skabe det moralske klima, der kan skabe en bæredygtig tilpasning, synes at bunde i en erkendelse af, at videnskaben ikke selv kan transformere verden, ikke selv bære den opgave at knække temperaturkurverne. Historisk set er alliancer mellem videnskab, politik og religion naturligvis ikke nye, men anledningen er ny og resultaterne derfor ofte overraskende. Der er et utal af versioner at interessere sig for, både med og uden eskatologier, det vil sige forestillinger om et fremtidigt gudsrige, der vokser ud af en smertefuld fødsel af klimaforandringer, krige og jordskælv. Her skal et eksklusivt udvalg af teologier fra et overvejende liberalt protestantisk perspektiv præsenteres.

I den kristne økoteologi skrives historien om de globale klimaændringer som et forhold til skabelsen, verdens ophav og den yderste mening. Det er derfor en stor opgave, den går i gang med, men det foregår i en skala, som religioner som kristendommen som regel befinder sig godt med. I kristne termer har menneskene tilsyneladende bygget et tårn, der rækker ind i himlen, og endnu en gang har Gud forvirret sprogene og sendt folk i øst og vest. Men fordi den historie også påstår, at syndserkendelse bringer håb om frelse med sig, giver klimaforandringerne også beboere i den religiøse historie mulighed for at flytte ind i verden igen og opdage den på ny. Som myte kan kristendommen altid folde det store verdenskort ud, gå ad de lange tidslinjer og søge ned på bunden af menneskene. Hvis den enkelte, Gud og medmennesker er hovedaktørerne på skabelsens vej, er intet for profant eller for stort. For myten altså.

Spørgsmålet er, hvad en antropologi, som flytter ind i det felt, kan bidrage med. Ud over at dokumentere endnu et aspekt af klimaforandringernes sociale liv og ud over at give stemme til nogle af de knap så velrepræsenterede aktører i den offentlige debat viser det sig, at den diskussion om klimaforandringerne, som alle discipliner tilsyneladende er ved at melde sig ind i, også rykker ved nogle af de grænser, som de videnskabelige discipliner har ernæret sig ved igennem 1900-tallets opsplitning af verden i et videnshierarki med de fysiske videnskaber i den solide, faktuelle bund og de kultur- og samfundsmæssige discipliner i forskellige, skiftende lag ovenpå med hvert deres repertoire af måder at prak-

tisere verden på (Mol 2002:153f.). Det er skred, som længe har været undervejs i talrige kritikker af vestlig epistemologi, men nu giver en måske skæbnesvanger global krise anledning til både at tænke økologisk og metafysisk. Både i videnskaberne og politikken – og i teologien. Økologisk, fordi det handler om menneskets placering i sin omverden, og metafysisk, hvis det antages, at ændringer i jordens klima angår uhåndgribelige lag i historien om menneskets ansvar og muligheder for handling.

Det er denne artikels påstand, at den økoteologiske vending ikke nødvendigvis skal ses som et snævert kristent eller kirkeligt anliggende, fordi den også afspejler en mere generel udvikling i forskellige former for vestlig metafysik, som netop *kan* være forbundne. Den erkendelse, som så mange mennesker gør, idet klimaforandringer ses som menneskeskabte, nemlig at vi i den forstand bor i samme hus, en begrænset klode, åbner måske gangbare stier mellem de skiftende repertoarer, hvormed vi forstår verden. For at koge argumentet ned i en håndterlig størrelse skal jeg foreslå, at den nye metafysik (som ikke kun er ny og ikke kun én) opstår ud af forbindelser mellem tre forståelser af verden (som natur, omgivelser og ophav), som trods hver deres konventionelle begrænsninger tilsammen har et økologisk metafysisk potentiale. Den nye økometafysik udkommer i flere versioner, men to versioner synes at tiltrække sig særlig opmærksomhed i deres indbyrdes konkurrence: den asketiske og den kreative. Gennem en præsentation af dem begge og af nogle af de længere tråde i deres forhistorie og samtidig kommer konturerne af de antropologiske begrundelser for de økometafysiske projekter til syne. Sandsynligheden for, at de kan vinde sig tilhørere i den traditionelle nordeuropæiske religionskritiske antropologiske lejr, er formentlig minimal, men det kan ikke udelukkes, at det kan blive en eksportvare til mere åbenlyst metafysisk sindede i antropologiens omverden.

## Metafysiske chok og naturetiske opgør

Hvor var du, da jeg grundlagde jorden? Fortæl det, hvis du har forstand til det!  
(Jobs Bog 38,4).

I 1967 publicerede historikeren Lynn White en artikel i *Science*, hvor han adresserede de „historiske rødder til vores økologiske krise“, derunder den forbrænding af fossile brændstoffer, som „truer klodens atmosfære som en helhed med konsekvenser, som vi kun er begyndt at gætte på“ (White 1967:1204). De occidentale rødder, som White graver op her, før klima blev til klimaforandringer for den større offentlighed, er især 1800-tallets sammensmeltning af videnskab og teknologi, hjerne og hånd, men også de tidligere spring i historien (brug af plov, vandkraft osv.). Whites påstand er, at de revolutioner, der gør mennesket til herre

over stadig flere naturlige ressourcer, stemmer overens med de større intellektuelle mønstre, hvilket jo er noget af en hypotese, men som i Vestens tilfælde sættes til at være kristendommens sejr over hedenskabet. Det er for White (og i mange andre naturetiske fremstillinger) den største psykiske revolution, som bereder et verdenssyn med mennesket i centrum med adgang til at udnytte naturen. I Whites læsning af Det Gamle Testaments skabelsesberetning skaber Gud verden, og som en eftertanke skaber han menneskene i sit eget billede og giver dem verden. White lokaliserer kristendommens naturetik i ordene i første kapitel i *Første Mosebog* (v. 26-27): Gud sagde: „Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os! De skal herske over havets fisk, himlens fugle, kvæget, alle de vilde dyr, og alle krybdyr, der kryber på jorden.“ Det er her på Bibelens første sider – i den første skabelsesberetning – at mennesket tilsyneladende sættes ind som verdensher-sker lige under Vorherre. I hedenske verdensbilleder var mennesker en del af en verden, der myldrede med åndeligt og fysisk liv, nu har mennesket del i Guds transcendent, en dualisme er installeret, som sætter mennesket over for naturen (op.cit.1205). White er lige så klar i sin religionskritik – kristendommen gjorde det muligt at udnytte naturen med en gold indifference – som i sin anbefaling: Det er ikke muligt at løse den globale krise alene med videnskab og teknologi. Krisen har stærke religiøse rødder, også for dem, som måtte have droppet religionen, og der er ikke andre veje end at opfinde en ny religion eller gentænke Vestens gamle religion. White foreslår derfor at søge uden for kristendommens mainstream, og han stiller Frans af Assisi op som kandidat til at blive økologernes helgen. Her er netop en kristen, som med en radikal ydmyghed søgte at skabe et demokrati for alle Herrens skabninger, sammen med bror Myre og søster Sommerfugl. Det blev Frans faktisk, altså helgen, kåret af pave Johannes Paul i 1979.

Whites artikel er en klassiker, og dens etos genfindes i et utal af aktuelle samfundsvidenskabelige og teologiske kritikker af det dominerende vestlige, kristne natursyn. Forurening, atomkrigstrusler, reduktionen af biodiversitet og mange andre brutale indgreb i de naturlige omgivelser tilskrives et kristent natursyn, som går hånd i hånd med et videnskabeligt og teknisk greb på omverdenen. Handlelysten er også en del af denne etos, tæt koblet med et ønske om at engagere verdens befolkninger, oplyse dem og dermed få ændret den farefulde, ubæredygtige kurs.

Whites artikel har affødt mange reaktioner, deriblandt de skyldbetyngede, som dernæst har kastet sig ud i at gøre deres religion mere økologisk følsom. John B. Cobbs (2001) er en af de protestantiske teologer, som har taget antropocentrismens historiske fejltagelse på sig. Kristendommen, ikke mindst teologernes udgaver, har efter Cobbs forståelse understreget individets indre relation til Gud og dermed snævert fokuseret på den enkeltes frelse. Da det historisk set brændte på i 1800- og 1900-tallets videnskab og industrialisering, blev naturen givet til

naturvidenskaben, og naturen har, efter Cobbs vurdering, i den herskende protestantiske teologi siden kun kunnet gøre karriere som sentimentalitet eller pinlig kreationisme. De paradigmatisk fortællinger i Bibelen, som kunne sige noget andet, end at mennesket kan trænge ind i naturen og tage for sig, for eksempel historien om Noas ark, blev henvist til at være søde fortællinger for børn. I dag ved vi anderledes, siger Cobb, for historien om Noa fortæller om Guds omsorg for arterne, eller i nutidig sprogbrug, biodiversiteten (op.cit.217).

Uanset om White har ret i, at kristendommen i den vestlige verden har kunnet legitimere et natursyn, hvor mennesket har pløjet for dybt i jordens resurser, så synes netop udsigten til omfattende klimaændringer at have givet ekstra materiale til en chokerende erkendelse af, at det nu ikke blot er vore naturlige omgivelser, der har fået sår, men at menneskers indgriben måske har slået hele jorden ud af kurs. Herved opstår et moralsk klima med spørgsmål om ansvar, skyld, synd, retfærdighed og holdninger og motivation i en global skala. Spørgsmålet for den metafysisk interesserede er, hvordan mennesket kan flytte ind i den skala, og om og hvordan der kan skabes en bæredygtig metafysik.

## Planeten jorden og det moralske klima

At se verden, som den virkelig er, lille og blå og smuk, som den flyder der i den evige stilhed, er at se os selv som passagerer på jorden sammen, brødre på den lysende skønhed i den evige kulde – brødre, som nu ved, at de i sandhed er brødre (MacLeish 1968).

Der er billeder af jordkloden og verdenskort overalt i klimarelaterede produktioner, som forklarer drivhuseffekten, de atmosfæriske forhold, de kolde polers effekt, de dybe havstrømmes og orkanernes bevægelser. Den planetære skala skrives ind i globale gennemsnit på temperaturstigninger og havvandsstigninger, og antallet af de mennesker, som regnes for truede, må regnes i hundredvis af millioner, på tværs af kontinenterne. På samme måde er økologiske tænkere af enhver art, også herhjemme, begyndt at tænke planetært, så menneskeheden kan træde ind i det store kredsløb på en bæredygtig måde som „verdensborger“ (Kemp & Nielsen 2009) med en „planetær bevidsthed“ (Hastrup 2010).

Gores bog og film *En ubekvem sandhed* sætter i den forstand, som Olwig (2011) bemærker, en særlig planetær standard. Billeder af kloden set fra månen, taget fra rumskibet Apollo og fra satellitter, dukker op igen og igen. I relation til de første billeder af jorden taget fra månen, fortæller Gore, at da besætningen på Apollo efter en runde om på månens bagside, betragtede jorden stige op, læste den øverstbefalende Frank Borman op fra *Første Mosebog*: „I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden.“ Astronauten syntes på den måde at hæve sit per-

spektiv til Guds eget, hvis Gud da ellers kan antages at have et sådan distants blik på planeten. Inden for de sidste få årtier synes der på den måde at være nået et unikt punkt i menneskehedens historie med erkendelsen af jorden som en klode, lille og blå, som alt, hvad „vi“ har. På én gang stor og uoverskuelig set fra jordoverfladen, både for Columbus og for os, og dog, som globaliseringen har vist på så mange måder, samtidig et måske alt for overskueligt hjem for den voksende menneskehed.

Det er en stor mundfuld at tage ansvar for kloden, atmosfæren og Golfstrømmen, og den planetære tilgang til verden har sine kritikere. Som Tim Ingold (2000: 215) formulerer sin tvivl over miljøbevægelsernes strategier: Når man taler om at redde planeten, om resurser, der forsvinder, om destruktion og ødelæggelse og om menneskers mulige indsats for at gøre skaden mindre og genvinde kontrollen, er det netop med det distante perspektiv, som i første omgang har givet anledning til krisen. Teologen og præsten Michael S. Northcott opstiller i *The Moral Climate. The Ethics of Global Warming* (2007) ligeledes problemet som dobbelt: Nu hvor mennesket *driver* klimaet, er mennesket med sin fremmedgørelse over for naturen tilmed dårligt rustet til at agere økologisk, moralsk og politisk over for klimaforandringerne.

Nu er det selvfølgelig ikke første gang, jorden er stået op over månen, og under en bredere vestlig horisont kan der fremskrives en forbløffende kontinuitet i op til flere måder, hvorpå forskellige natur- og verdensopfattelser er tonet frem. Vestlig naturetik er mere end et antropocentrisk voldsparadigme, Vesten er mere end kristendommen, og kristendommen har som allerede nævnt også flere naturetiske traditioner. Gísli Pálsson (1996) har foreslået, at der er mindst tre gennemgående måder, hvorpå menneskets forhold til omverdenen kan anskues. Den egocentriske, der er karakteriseret ved dominans og udnyttelse, den homocentriske, der har forvaltning og beskyttelse som omdrejningspunkt, og den økocentriske, der er defineret ved tæt dialog og udveksling med verden. Dette analytiske greb giver han dernæst den tilføjelse, at social praksis ofte, hvis ikke altid, er polyfonisk. Islændinge eller creeindianere er hverken enige med sig selv eller med hinanden, og etnografiske studier viser hyppigt, at ideale typer netop ikke er enerherskende i sociale felter (1996:77). Kristendommen er blevet globaliseret som et utal af beslægtede kristendomme verden over, og som diskursive størrelser kan man på denne måde uden besvær, som ovenfor antydnet, finde empiriske eksempler, på hvis baggrund man kan udlede tre forskellige ting: 1) at kristendommen står bag den vestlige verdens excentriske udnyttelse af naturen (egocentri), 2) at kristendommen giver mennesket en særlig placering som forvalter og beskytter af sine omgivelser (homocentri), og 3) at kristendommen kan nærme sig en dyb økologi med mennesket indfældet i skaberværket, dets ophav, og hvori rækkevidden af handlinger er omgærdet af agtelse og ydmyghed (økocentri).

Kristendommen har blandt vestlige akademikere, og som Cannell (2005, 2006) fremhæver, ikke mindst i antropologien haft et særskilt dårligt omdømme (Rubow 2008), men det ændrer ikke på den stadig voksende globale udbredelse og ikke nævneværdigt på den historiske betydning og dermed kristne perspektivers indflydelse på klimaforandringernes socialitet. Kristendommen flytter ind i klimaforandringerne, og der eksperimenteres med formuleringer af en kristen økologi, som imødekommer de overraskende invitationer fra naturvidenskabeligt hold.

### Klimateologiske eksempler: Universet som ophav og de naturlige omgivelser som Guds krop

„Religionernes anliggende er at forme folks fantasi og på den måde påvirke deres handlinger. Og det er her, religionerne kan yde et stort bidrag til klodens krise“ (McFague 2010:140).

Sallie McFague er en af de teologer, som ud fra en nordamerikansk middelklasses dårlige samvittighed over et mareridtsbillede af global opvarmning formulerer teologernes særlige rolle som at lægge et andet sprog frem „om Gud og os selv“, i håbet om „at vi så også vil handle anderledes“ (McFague 2010:9). McFague er direkte i sin samtale med de videnskabelige resultater og vurderinger, og hun begynder sin teologi lige præcis der for dernæst at finde sine synsvinkler. På baggrund af FN's klimapanelers rapporter tager McFague omkring fornuften, førend hun ankommer til troen: „Vi kan ikke tillade massive ændringer at finde sted og tro, at vi bare kan leve videre, som vi plejer. Så en sober forsigtig vurdering af vores situation pålægger os at handle nu. Det er hverken apokalyptisk eller radikalt, men ren fornuft.“ (op.cit.21). Dette er for så vidt et klassisk liberalt teologisk greb, hvor teologien altid befinder sig inden for den sekulært udlagte verden, der accepterer videnskabens autoritet som videnskab. Endnu en religionskritisk lukning skal der dog til, før åbningen kan finde sted. For McFague giver klimaforandringerne nemlig anledning til at minde om, at en „overnaturlig, transcendent Gud hverken er traditionens inkarnationslære tro eller relevant for vores tid“ (op.cit.9). Det er en anden metafysik, McFague fremskriver, om en kirke, der er nede på jorden igen, en Gud, der ikke er antikødelig eller antijordisk, ikke trækker tilbage til den enkeltes indre liv. Det er en immanent metafysik, ment med blodig alvor, bogstaveligt talt: „inkarnationen siger, at Gud er den, vi lever og handler og har vores liv i *som* kødelige, jordiske væsner“ (op.cit.42). Mennesker og Gud er ikke adskilte som jorden og himmelen eller som krop og sjæl, de er sammenfiltret og forbundet i alle de hybriditeter, som også teologier kan mønstre.

McFagues økoteologi har også sit antropocentriske oprør. Som i andre kristne naturetiske traditioner læses skabelsesberetningen ikke, som White gør det, som

om den installerer mennesket som konge over naturen, men i stedet som en fortælling om, at mennesket bliver sat i verden præcis sammen med klipperne og fiskene, og at ingen i det moment er de andre overlegen. Hvis en særlig rolle ses for mennesket, er „at herske“ i den sammenhæng ikke udtryk for et simpelt eller brutalt hierarki, men det at tjene eller forvalte verden, sådan som Jesus og andre testamentelige helte ses som de forbilledlige forvaltere af Guds hemmeligheder (se også Simmons 1993:61; Ishøj 2009:18ff.). I McFagues formulering deler mennesket oprindelse med alt andet og er speciel som andre arter, men tilmed bærer af et ansvar, som dets bevidsthed gennem historien kun har gjort større og større.

Det er med en tæt sammenvævning af begreber om økologi, økonomi og økumeni og gennem påskønnelse, ærefrygt og omsorg (op.cit.60) for jorden som et hjem og som Guds krop, det konkrete sted, vi bor, at McFague flytter ind i det økocentriske paradigme, hvor verden er Guds krop og „Gud kilden, centrum, udspring og ånd i alt, der er skønt og sandt“ (op.cit.81). Herved er svaret til den økologiske krise, at mennesket kan få en ny selvbevidsthed, der gør det klar til at handle med et til situationen adækvat ansvar.

McFagues teologi er en forholdsvis marginaliseret liberal, økologisk kristendom, der forsøger at bidrage til en moralsk oprustning i forhold til klimakrisen, men som også ønsker at forandre og reformere kristendommen. Det er muligt, at det forekommer at være forenelige størrelser set fra det teologiske udspring, men for en mere sociologisk betragtning kunne det synes, som om det ene problem (klimaforandringerne) meget hurtigt blev til to problemer (klimaforandringer og konventionel kristendom). De liberale teologier har gjort lignende forsøg de sidste 40 år (i forhold til andre samfundsmæssige problemstillinger) og har i deres postmoderne versioner ikke sparet på inspirationen fra filosofiske og samfundsvidenskabelige traditioner. Emancipation, emergens, kontingens, overskridelsen af cartesianske dualismer, aktørperspektiver, performanceteorier, relativitetsteorier og hybriditets- og kompleksitetsbegreber er alle approprieret af disse teologier, men tilsyneladende uden egentlig appel i den større vesterlandske offentlighed. I hvert fald ikke grundlæggende. Kristne kirker synes på begge sider af Atlantens storme med få undtagelser at forblive inden for det traditionelle metafysiske grundlag, som økoteologer forsøger at skrive sig væk fra.

McFagues økoteologi er ellers også en *storbyøkoteologi*, som vil ruske beboerne ud af glemsomheden over for verdens kropslighed, som ernærer alle, skaber alle – med luft, sten og frikadeller – hver dag, og foretage et kvalitativt tanke-spring, den reaktion, der vokser ud af erkendelsen af „taknemmelighed“ og „en fuldendt afhængighed“ af verden som skaberværk (op.cit.146). Derved vil mennesker opdage, sådan er det jo med teologi, at de ikke er alene om den store op-



gave at tage vare på miljøet, fordi de vil opdage Gud i både smørret, asfalten og de mange andre tilsyneladende kunstige produkter, der fremkommer, når mennesker „flytter om på naturen“ (op.cit.135). Det er den ene påstand. Den anden er, at mennesker derved bliver mindet om deres og verdens begrænsninger: at resurserne er endelige.

En dansk teolog, Ole Jensen, som helt undtagelsesvis har beskæftiget sig med naturetik gennem flere årtier, har i *På kant med klodens klima* (2011) en lidt anden opstilling af det teologiske projekt, men argumenterer også for, at „vi“ må ændre natursyn og „genlære agtelsen for skaberværket“, „indlære en sans for det uerstattelige“. Et sådan økocentrisk paradigme er efter Jensens perspektiv et nødvendigt landingssted efter den choktilstand, der opstår ved en erkendelse af, at nogle få generationer på et „blitzkort klodehistorisk miniminisekund“ har forstyrret „vor fuldkommen mirakuløse atmosfære“ (op.cit.9-10). Jensen begynder med andre ord også sin climateologi ude i atmosfæren, og efter et kort ophold dér sammen med atmosfæreforskerne, Gore, astronauterne og meteorologerne, sender han læseren gennem erfaringen af fremmedgørelse og hjemløshed, men også, med inspiration fra K.E. Løgstrup, *ind i universet*, som er vores „ophav“. Naturen er ikke blot vore omgivelser, den egocentriske og homocentriske naturetik „tager fejl“, deres dualismer er „absurde“: „Vi er blevet til i løbet af den biologiske udviklingsproces. Vi kommer fra universet – hvor skulle vi ellers være kommet fra?“ (op.cit.65).

Igen de to påstande. For det første: Der er en natur, som vi skal agte for, hvad den er, nemlig sig selv. Hvad McFague foretrækker at kalde „den første“ eller „den oprindelige natur“, som både er vild, „noget andet“ og irreduktibel – og om hvilket Gud i skabelsesberetningen ubetinget sagde „at det var godt“ – er i Løgstrups og Jensens begreber universets „førkulturelle fænomener“, som vi ikke er ophav til, og som bærer vor tilværelse – arterne, derunder os selv, og naturforekomsterne (Jensen 2011:65-6). Og for det andet: En ny agtelse for skaberværket giver en ny, retfærdig økonomi, en økoøkonomi, en verden, hvor det ikke er 20 procent, der forbruger 80 procent af resurserne (McFague 2010:143), og med Jensens ord, en verden, hvor det ikke er det egoistiske, pinlige og irrationelle forbrug af energi og dets rod i et fattigt livssyn, der driver en vækstøkonomi (2011:98ff.).

Begge teologier er af den type, som Mike Hulme (2010) kategoriserer som „naturetiske“: De vil retfærdighed, social og økologisk, på én gang. „Selvbegrænsningens kunst“ og agtelsens politiske økonomi er derfor for begge nøglebegreber for den kur, som især Vesten står over for at indse visdommen i (McFague 2010:43; Jensen 2011:125). I disse climateologier handler det derfor ikke om at stivne i begrædelsen af et tabt paradys. Det handler ikke om at male

Fanden på væggen og skræmme folk med en sidste tids malerisk apokalypse. Og det handler ikke om at bygge sig ud af krisen, som Hulme siger det, med et nyt babelstårn af afsindige maskiner, en geofysisk ingeniørkunst, der fører mennesket endnu længere væk fra dets ophav i forsøget på at få kontrol over jorden selv.

## Klima som krise og kreativitet - Latours teknoteologi

Religion, i dens kristne form i det mindste, fremstår som et plausibelt alternativ til den økologiske bevidsthed, hvis etiske og følelsesmæssige drivkraft ikke synes at have nok benzin (eller sojabønner) til, at vi kan klare os igennem den byrde, den har lagt på vore skuldre (Latour 2009:463).

Latour har gennem de seneste år sendt en række kritikker af sted mod alle de økologier, som bekymrer sig om naturen. I Latours modernitetskritiske projekt er der jo ingen natur og slet ingen første natur at agte og beskytte og derfor heller ikke nogen hybris begået og derfor nødvendigvis heller ikke nogen nemesis i form af selvbegrænsning.

I Latours etnografi over det moderne vestlige menneske er natur ganske vist noget, der for de indfødte antages at stå for „noget derude“, og som mennesker dernæst forholder sig til. Noget, som er sig selv som den store uberørte natur, men også de forekomster, som mennesker forvalter og omdanner, og det, som anses som førkulturelle ytringer. I dette moderne narrativ, siger Latour, er videnskaben den store udforsker af naturen, det perspektiv, som med distance og nøgternhed giver en objektiv beskrivelse af tingenes natur og sammenhæng (Latour 2004: 9ff.). Latours efterhånden velkendte kritik af denne moderne forståelse er, at den er en illusion, en velfungerende én måske, fordi der er så mange, der tror på den, men ikke desto mindre en illusion. Der er naturligvis en reelt eksisterende verden, hvor træer i skove falder til jorden helt af sig selv, og en verden med organismer, der reproducerer sig selv, men denne verden skal ikke sammenblandes med vores forståelse af naturen, hverken den videnskabelige, religiøse eller den mere commonsenseagtige, vi måtte have (Latour 2009). Moderne mennesker har med andre ord den opfattelse, at naturen er noget derude, som er sig selv, og de mere miljøbevidste har derfor også en forestilling om, at den skal beskyttes, fordi der er grænser for, hvor mange resurser jorden har. De mere spirituelt eller religiøst sindede har tilmed en forestilling om, at naturen selv vil synes om det, sammen med Gud. I Latours etnografi over det moderne menneske kan han godt se, at denne opstilling af forholdet mellem mennesker og verden giver mening. Følgeslutningen i forhold til den økologiske krise giver også mening: Gennem selvbegrænsning, mådehold og agtelse kan den asketiske økologi give en form for frelse, men især for de allerede frelste! (Latour 2008:4, 2009).

Latour har selvfølgelig et alternativt narrativ om menneskets placering i verden, og gennem formuleringen af det vil han vise, hvordan illusionen om naturen har sine svagheder og selvmodsigelser, men den mere overraskende bevægelse er, at han tilmed sætter sig for at formulere en alternativ økoteologi. Det er ikke så tit, at der kommer forslag til eksplicite teologier fra kultur- og samfundsvidenskaberne (vil De gerne have en religion? S'gerne!), tværtimod er det som regel set som antropologiens og sociologiens fortjeneste dels at have leveret ætsende religionskritikker, dels at have ignoreret religionens betydning i det moderne. I forlængelse af Latours etnografi over de moderne har religionens sekularisering også været en del af de moderners eget store narrativ, hvor ikke alene natur og kultur er adskilt, ligesom fakta og værdier, men også kultur og religion. Derfor har teologien og religion ført en stadig mere eksklusiv tilværelse inden for de teologisk-akademiske og kirkelige institutioner, og den selvkritik, som teologer i dag fører, synes derfor også at være relevant, selv om svaret på den måske ikke er: Ved at melde sig ud af *både* kulturen og naturen blev kristendommen, især i sine protestantiske versioner, til et nicheforetagende på sekulariseringens præmisser med særligt speciale i søndag morgen og sjælesorg.

De nye klimateologiers forsøg på at komme ind i verden igen er åbenlyse, men de har tilsyneladende også vanskeligheder ved at vinde lydhørhed, både inden for den dominerende del af teologien, som befinder sig o.k. i nichen, og for „det moderne menneske“, som i mellemtiden har lært at finde tilfredsstillende metafysiske erfaringer uden for religionerne.

Hvad er det da for en alternativ økoteologi, som jeg indledningsvis kaldte for en kreativitetsteologi, som Latour formulerer med udgangspunkt i den negative kritik af det dominerende moderne natursyn? Hvor det moderne narrativ hævder, at naturvidenskaberne til stadighed bevæger mod en større indsigt i naturen selv og derved skaber mere og mere objektiv viden, er det Latours alternative beskrivelse, at gennem den proces i laboratorierne bliver mennesket lige netop gennem brugen af alle hånd instrumenter, målemetoder og opstillinger mere og mere viklet ind i naturen (Latour 2008:5). Eksempler på den tankegang er, at når Lene Hau (næsten) stopper lyset, eller når iskerneforskere isolerer en isotop, der er 5.000 år gammel, så gør de det med præcist udformede metoder og tusindvis af dippedutter, som lige netop kan sænke farten på den lysstråle eller analysere isklumpen på den måde, det vil sige gøre det uhåndgribeligt håndgribeligt. I den proces, siger Latour, bliver mennesket og naturen mere og mere forbundet som komplekse størrelser, sammenflettede hybrider. Hvis du forestiller dig, at denne måde at skabe viden på er at afdække naturen med en objektiv distance, er du modernist. Hvis du forestiller dig en fremtid, hvor der bliver flere og flere af denne type af heterogent sammensatte forbindelser med en stadig højere grad af

intimitet, er du måske postmoderne eller måske endnu bedre, amoderne (Latour 2008:6; Bloch & Jensen 2009).

Som amodernist med en vis bekymring over den økologiske krise kan det være vanskeligt at finde en metafysik, man kan føle sig hjemme i, synes Latour at mene. Den asketiske økoteologi vil sætte bremserne i over for den stadige sammenfiltrering med naturen ved både konkret og billedligt at oprette fredede reservater (Latour 2004:20ff., 2009:462). Men det spænder bare illusionen om en ydre tingsagtig natur endnu hårdere op, siger Latour, for tilrettelæggelse og administration af selv det projekt involverer en hær af eksperter og teknikker, uden at det i øvrigt forhindrer vildtet i også at strejfe om alle mulige steder uden for reservaterne. At søge at sætte grænser op for og beskytte den af mennesker uberørte natur er i det amoderne narrativ et reaktionært og illusorisk forsøg på at undgå den uundgåelige sammenfiltrethed. Forslaget er i stedet at stå ved sammenfiltretheden, inklusive alle de uintenderende konsekvenser ved innovationen, derunder klimaforandringerne. Det var ikke nogens intention at varme kloden op, så i stedet for at stoppe op og sætte en snor op rundt om det uerstætelige, skal der i Latours formulering fortsættes, fortsættes, fortsættes med at rette op på de kritiske effekter ved at gå dybere og dybere ind i sammenfiltrethederne. Hvilket kun sker ved innovation, opfindelser og intervention i kraft af videnskabens ufattelige produktivitet (Latour 2008:12, 2009:473).

Der er andre stemmer i det økologiske felt, som på samme måde søger væk fra naturen som stor Natur (Proctor 2009; Morton 2009) og fri af den illusion, som hævdes at høre moderniteten til, men med lange tråde tilbage til blandt andet Platon. Det alternative narrativ er selvfølgelig mest attraktivt, hvis man genkender det modernistiske narrativ og anerkender dets svagheder, som er de samme svagheder som i alle de andre dualismer i nedbrydningen af hvilke, Latour deler sin entusiasme med mange andre, derunder ikke mindst antropologer. Primitiv-civiliseret-, mand-kvinde- og natur-kultur-*bashing* har immervæk været en professionel sport i årtier. Så længe og så grundigt, at det er svært at se nyheden i det – eller at der ikke i forvejen skulle være alternative narrativer, eller elementer og spirende forsøg i det mindste. Inden for teologien er det præcis en modernistisk epistemologi, som McFague og mange andre i årtier har forsøgt at skrive sig ud af ved ikke at placere metafysikken i overnaturen, men i hybriditeter og sammenfiltretheder mellem mennesker, Gud og verden. Naturen som Guds krop er en af dem. Det gør ikke i sig selv teologi til antropologi, men parallelterne i den metafysiske tænkning er påfaldende.

Det uventede træk er, at hvor dekonstruktionen og på den måde det postmoderne projekt hos Latour er stendødt, kaster han sig ud i en opbyggelighed, som han selv navngiver som det at modernisere moderniteten, men som inkorporerer en religiøs utopi i et kosmopolitisk projekt som et direkte svar på den økologiske

krise og det efterspurgte behov for en religion, der kan opflamme energien og skabe en passion i de befolkninger, „os“, der efter alt at dømmes står over for kolossale udfordringer (Latour 2009:463). Det metafysiske greb, Latour gør, er at sætte videnskaben, religionen og (*naturen som*) evolutionen som tre eksistensmåder, der alle kan karakteriseres ved at transcendere commonsense, det vil sige den indfødte hverdagsagtige fornemmelse af verden som håndgribelig virkelighed. Evolutionen sker i *kreative* spring, videnskab står for den *kreative* udforskning, og religion handler om den *kreative* transformation, i den kristne version ikke som overnaturligt, men som det at møde sin næste i nærvær (op.cit.465). Det er Latours idé, at disse tre former for kreativitet kan væve tråde ind i hinandens domæner (op.cit.473, 2000:12). Ligesom Gud er inkarneret i verden (Guds krop igen), er menneskene inkarneret på jorden (sammenfiltret) med samme opgave som Gud ved med tålmodighed at fortsætte, hvor ploven slap og rette op på alle de uintenderede konsekvenser, som også er selve evolutionens kreativitet. Sagt med andre ord: Løsningen på den økologiske krise er ikke at indse, at menneskene har begået hybris ved at være herre over jorden, ikke ved at kalde antropocentrismen tilbage, men ved at søge en ny produktiv, kreativ intimitet med skaberværket, ophavet. Teknologien er en af inkarnationens muligheder, deraf „teknoteologi“. Det asketiske projekt, der vil beskytte og passe på naturen, har en historie og en relevans for de moderne, som tror på naturen og på selvbegrænsningens mulighed. Det kreative projekt derimod er for de amoderne, som ikke kan se, hvordan kreativiteten kan stoppes, og som vil bryde flere grænser ned i pluriversets uendelighed af muligheder. Synden, i Latours teologi, består ikke i, at mennesket er herre over jorden, men i at tro, at denne beherskelse betyder en distanceret frigørelse fra naturen. Tværtimod, det antropocentriske betyder, at mennesket, ligesom Gud, er forbundet med og afhængig af det skabte.

## Det antropologiske klima

Økoteologierne er ikke de eneste stemmer i historien om klimaændringer, som øjner kreativitets muligheder. Ingeniørerne og politikerne har deres visioner for klodens karriere, og antropologien mønstrer sin professionelle klasse med vide klimainteresser. For både den mere klassisk tænkende kristne metafysiker og for den fænomenologisk prægede metafysiker som Ingolds må Latours ideer naturligvis være en gruppevækkende misforståelse, en af den slags fantasier, som under dække af et gudsbegreb og en nærhedsforestilling fører til en endnu større afstand mellem mennesker og verden. Den mere traditionelt indstillede antropologi vil formentlig også blankt afvise begge former for tilnærmelser mellem disciplinerne og derfor overhøre både de religiøse klimametafysiske forsøg og Latours teknoteologi. Den

klassiske antropologi søger tilsyneladende ad mere kendte veje, men spørgsmålet, som jeg ville stille her til sidst, er, om det også er muligt at se konturerne af en mere klassisk antropologisk metafysik i klimaantropologien.

I antologien *Anthropology & Climate Change. From Encounters to Actions* (2009), redigeret af Susan Crate og Mark Nuttall, går det antropologiske track over inuitter i Canada, Alaska og Grønland, rensdyrhyrder i det nordlige Skandinavien, heste- og kvægavlere i Sibirien, landsbyboere syd for Sahara, quechuatalende i Andes og ud på Stillehavsøerne. De mest åbenlyse grunde til at gå denne vej ud til folkene på den smeltende is, den tøndende permafrost, de (måske) tørkeramte landsbyer og de (måske) oversvømmede atoller er for Crate og Nuttall, at disse folk og deres antropologer er vidner til klimaændringer, som (måske, sandsynligvis) er langt mere alvorlige, end selv de mest resiliente samfund kan tilpasse sig. „Nogle af os føler, at vi er i en undtagelsestilstand som feltarbejdere, og vi kæmper for at udforme et begrebsligt stillads, som er solidt nok til at modstå de stormfulde intellektuelle og praktiske udfordringer, vi står over for.“ Og de tilføjer. „Vi er konfronteret med et etisk og moralsk anliggende“ (op.cit.10). Ligesom Al Gore, klimahistorikerne og økoteologerne er det et anliggende, som antropologer (og mange andre) velvilligt tager op med forskellige former for forskning og politisk deltagelse.

Ud af det antropologiske projekt i form af respekten over for „de andre“ og forsøget på at overskride egne antagelser ses elementerne til en egen metafysik om den kulturelle betydnings uhåndgribeligheder. Den klassiske antropologi har sine transcendenser, sine overskridelser og forsøg på at transformere common-senseforståelser af kultur og samfund. Overskridelserne kan alene begrundes med videnskabelig kreativitet, menneskehedens enhed (*the psychic unity* eller ideer om fælles rettigheder) eller med moral, men med Latours idé om, at modernitetens grænser kan moderniseres, kunne det også give sig udtryk i en eksplicit tænkning i metafysik, som ikke respekterer faste grænser mellem det sekulære og det religiøse. De liberale teologier har for længst overskredet grænsen til det sekulære, og måske er det meget fransk, når Latour hæmningsløst går den anden vej for at binde tråde mellem kristendommen, videnskaben og „naturen“ og på den måde tager „religionen religiøst“, som han siger.

Hvis det er rigtigt, at klimaforandringerne er et moralsk anliggende, som i den moderniserede modernitet og i den sekulariserede sekularisering ligger det metafysiske nær, dukker der muligheder op for antropologiske bidrag til en økologisk metafysik. Det bliver næppe som en tænkning, der udvikles som et antropologisk projekt i sig selv, men mere som en opmærksomhed over for de nye måder, som mennesker verden over skaber nye tværgående metafysikker på i lyset af et nyt klima.

Hvis verden er forstået som et plurivers af natur, omgivelser og ophav, giver det naturligtvis ikke kun anledning til at interessere sig for en asketisk metafysik og en kreativitetsmetafysik. Ikke alene vil der være umådelig mange blandinger herimellem, men også andre former for metafysik, som lever i sammenfiltningerne mellem kultur og natur. Ingeniørerne har vel deres, hvis de stadig er i familie med Lykke-Per og i øvrigt har en vis agtelse for den store Ingeniør, fysikerne, kunstnerne, oversvømmede parcelhusejerne og selv politikerne løfter, i al fald lejlighedsvis, de praktiske problemer til et moralsk anliggende og til metafysik, det vil sige til et spørgsmål om den transcendens, der opstår i en økologi, der tænker verden på tværs af natur, omgivelser og ophav.

Det er på den måde en antropologisk opgave at opdage de mange former for metafysik, der vokser frem med en forunderlig kreativitet og med pludselige eksempler på måske bæredygtig askese. Til den opgave hører nogle begreber, der kan indfange variationerne af, hvordan verden omgås som natur, omgivelser og ophav. Bag de nicheagtige økoteologier, som har været denne artikels anliggende, ligger derved udforskningen af andre metafysiske horisonter. De kunne opdages ved ikke kun at studere folk på udsatte lokaliteter for at se, om de har nogle ekstraordinære måder at overleve og leve på, for selv om de har det, er de metafysiske spørgsmål for befolkninger overalt, også „hos os“, en potentiel motor for at finde veje og passion gennem klimaforandringerne.

## Litteratur

- Blok, Anders & Torben Elgaard Jensen  
2009 Bruno Latour. København: Hans Reitzels Forlag.
- Cannell, Fenella  
2005 The Christianity of Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:335-56.  
2006 Introduction: The Anthropology of Christianity. I: F. Cannell (ed.): *The Anthropology of Christianity*. London: Duke University Press.
- Cobb, John  
2001 Protestant Theology and Deep Ecology. I: D.L. Barnhill & R.S. Gottlieb (eds.): *Deep Ecology and World Religions, New Essays on Sacred Grounds*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Crate, Susan A. & Mark Nuttall  
2009 Introduction: Anthropology and Climate Change. I: S.A. Crate & M. Nuttall (eds.): *Anthropology and Climate Change. From Encounters to Actions*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Fleming, James R.  
1998 *Historical Perspectives on Climate Change*. Oxford: Oxford University Press.
- Gore, Al  
2006 *An Inconvenient Truth*. London: Bloomsbury.

- Hastrup, Kirsten  
2009 En ny oplysningstid er på vej. Dagbladet Information. 27. oktober.
- Hulme, Mike  
2010 Four Meanings of Climate Change. I: S. Skrimshire (ed.): Future Ethics. Climate Change and Apocalyptic Imagination. London: Continuum.  
2009 Why We Disagree About Climate Change. Understanding Controversy, Inaction and Opportunity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim  
2000 The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge.
- Ishøy, Martin  
2009 Klimaklar kristendom. Miljøteologiske begrundelser. København: Forlaget Anis.
- Jensen, Ole  
2011 På kant med klodens klima. København: Forlaget Anis.
- Kemp, Peter & Lisbeth Witthøfft Nielsen  
2009 Klimabevidsthedens barrierer. København: Klima- og Energiministeriet.
- Latour, Bruno  
2004 Politics of Nature, How to Bring the Sciences into Democracy. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
2008 It's Development, Stupid! or: How to Modernize Modernization. A chapter by Bruno Latour, SciencesPo. For a book of essays edited by Jim Proctor, Postenvironmentalism, to be published by the MIT Press. <http://www.bruno-latour.fr/articles/article/107-NORDHAUS&SHELLENBERGER.pdf>  
2009 Will Non-humans be Saved? An Argument in Ecotheology. Journal of the Royal Anthropological Institute 15(3): 459-75.
- McFague, Sallie  
2010 [2008] Climateologi. Gud, verden og den globale opvarmning. København: Forlaget Anis.
- Mol, Annemarie  
2002 The Body Multiple. Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University Press.
- Morton, Timothy  
2009 Ecology without Nature, Rethinking Environmental Aesthetics. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Northcott, Michael S.  
2007 The Moral Climate, the Ethics of Global Warming. London: Darton Longman & Todd.
- Olwig, Kenneth R.  
2011 The Earth is Not a Globe: Landscape versus the 'Globalist' Agenda. Landscape Research.
- Pálsson, Gísli  
1996 Human-environmental Relations: Orientalism, Paternalism and Communalism. I: P. Descola & G. Pálsson (eds.): Nature and Society. Anthropological Perspectives. London: Routledge.



- Proctor, James D.  
2009 Environment after Nature: Time for a New Vision. I: J.D. Proctor: Envisioning Nature, Science, and Religion. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.
- Rubow, Cecilie  
2008 Kristendommens ankomst i antropologien og antropologiens adkomst i teologien. I: J.H. Schjørring & T. Bak (red.): Fra modernitet til pluralisme. Nation-stat-folk-kirke i det 20. århundredes Europa. København: Forlaget Anis.
- Simmons, Ian G.  
2006 Normative Behaviour. I: N. Haenn & R. Wilk (eds.): The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living. New York: New York University Press.
- White, Lynn Jr.  
1967 The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science 155(3767):1203-7.